# حياة قطاط

# العرب في الجاهلية الأخيرة والإسلام المبكر

تقدیم هشام جعیط

# الكثاب

العرب في الجاهلية الأخيرة والإسلام المبكر

\*

المؤلفة

حياة قطاط

\*

# الناشر

دارأمل للنشر والتوزيخ

ص. ب. 213 — 3000 صفاقس، الجمعورية التونسية البريد الإلكتروني

amal.edition@voila.fr

الإيداع القانوني

الثلاثية الرابعة 2006

\*

لوحة الغلاف

من خطبة جعفرين أبي طالب أمام ملك الحبشة بخط الشيخ عبد السلام تمون

+

الطبعة

الأولى 2006

# حياة قطاط

العرب في الجاهلية الأخيرة والإسلام المبكر

> تقديم حشام جعيط

كأر أمل النشر والنوري

## تقديم

لقد عرفت الدكتورة حياة قطاط منذ أكثر من عشر سنين، عندما كاتت تلميذتي في المرحلة الثالثة بجامعة تونس وقد نصحتها بأن تهتم خاصة بالأنثروبولوجيا التاريخية للعرب القدامي في الجاهلية والإسلام المبكر، فقامت ببحث طريف ودقيق غدا هو النواة الأولى لهذا الكتاب: " العرب في الجاهلية والإسلام المبكر، دراسة أنتروبولوجية" وكان الكتاب في الأصل أطروحة دكتوراه اشتغلت عليها المولفة مدة تزيد على الخمس سنوات، فأتت لنا بدراسة مكثفة للأنتروبولوجيا الثقافية لتاريخ العرب.

كل بحث أنتروبولوجي في الحقيقة بحث لتراكيب ثقافة ما وقد برع في هذا الميدان العلماء الأمريكان من أواخر القرن التاسع عشر، من أمثال بواس وكرابار وملينوفسكي وغيرهم ممن انكبوا على ما يسمى قديما بالمجتمعات البدائية في جزر المحيط الهادي والقارة الأمريكية بالخصوص، والأنتروبولوجي رجل أو امرأة يعيش مع هذه الشعوب والقبائل فترة زمنية ويتعمق ميدانيا في دراسة أخلاقها وقيمها وعاداتها وديانتها، مما يسمى بثقافتها مناقضة لمفهوم الطبيعة. ولماذا هذا المجهود؟ لأنّ التقافات الأولية هذه من شانها أن تعيننا على فهم تركيب الذهن البشري وتصوراته الأصلية للعلاقة الإنسانية.

أمّا كتاب الدكتورة حياة فيدخل في اختصاص الأنتروبولوجيا التاريخية بصفتها تشتغل على إنسانية قديمة زالت، وسُجِّلت حياتها في كتب التاريخ والأدب والأشعار وغير ذلك : أعلي هنا حضارة عرب الجاهلية.

لقد كتب الكثير قديما وحديثا عن الجاهلية، فكان نحويو ولغويو البصرة والكوفة في القرنين الثاني والثالث يرحلون إلى البادية لملاتصال بالقبائل حيث مازالت اللغة العتيقة حية في نضارتها ومازال نمط العيش يشبه كثيرا ما وصفه شعراء الجاهلية وهكذا فعلماء المصرين كانوا يقومون إلى حدّ كبير بعمل أنتروبولوجي تحت عطاء اللغة والشعر، فهم من أبناء المدن المتطورة، بينما بقي البدو على نمط حياتهم القديم.

أمّا حديثًا فقد رحل علماء الإيتنولوجيا الأوروبيون إلى الجزيرة العربية وما حولها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وعاشوا بين القبائل والعشائر وكتبوا كتبا معروفة منهم " دوتي" و" نيبور" و" بورتون" ، ذلك أنّ عرب تلك الفترة وتلك الرقعة رجعوا إلى البداوة وإلى التراكيب الإساسيّة، بل إنّ ثقافة الجاهليّة كانت أكثر تفتنا وهيكلة.

واعتبر الأوروبيون أن هذه القبائل تشبه الشعوب البدائية إلى حدّ ما. والجاهلية القديمة لم تكن بروما ولا ببيزنطة ولا بفارس، وتاريخها غير معروف والكتابة فيها قليلة فيما أنّ مؤسساتها الثقافية معقدة وثرية، وقد احتفظت الذاكرة الإسلامية بالكثير منها. هذه الثقافة تستحق إذن أن تطبّق عليها أنتروبولوجيا ما، وبما أنها لا تُشاهد واندثرت، تكون تاريخية تشتق من المصادر، ولكن حسب قواعد ونواميس هذا العلم. وهذه المصادر من جهة أخرى غير ثابئة أحيانا متقوصة.

لقد تخيّرت الدكتورة حياة الأغراض الأساسيّة لعلم الانتروبولوجيا: الزواج، العلاقة المجنسيّة، المحارم، القرابة بصفة أعم، الدّين، التراكيب الاجتماعية الأساسيّة ... واستقت معلوماتها من مصادر تاريخيّة جمّة، فأنجزت بالفعل أنتروبولوجيا تاريخيّة للعرب الأوائل عرب الجاهليّة والإسلام الأولى.

لقد اعتمدت المؤلفة جل المصادر التي تتحدّث عن الفترة وهي لا تحصى، واعتمدت أيضا دراسات حديثة قامت بها المدرسة الفرنسية فأخرجت لنا مشهدا مهيكلا عن ثقافة العرب في الجاهليّة، متجاوزة عديد ما قيل من أفكار مكررة فارغة عن هذه الجاهليّة. كلنا في الواقع هنا مليؤون بالأفكار المسبّقة.

الكتاب سهل القراءة ذو أسلوب عذب، وقد قامت المؤلفة بوضع جداول بيانيّة واضحة وهو بالأخصّ أوّل كتاب وضع في هذا المجال بالعربية فاثرى مكتبتها ويثري فكر القارئ بقراءته واكتشافه.

# هنام جعيط

#### المقدمسية

يظلّ إشكال التفرقة بين السامية والعروبة إشكالا مطروحا لا يخص الشرق القديم فحسب، بل يتعداه، لأهمية الذور الحضاري الذي لعبته المنطقة في التاريخ الإنساني العام وهو ما من شأنه أن يضيفها أهمية على تلك التي تحتلها اليوم في خضم ما نعيشه من أحداث معاصرة، هذا إلى جانب إشكالية التسمية فما الذي يعنى بعرب أو عروبة؟ فهل المقصود لغة محددة لها قواعدها أم نظام ثقافي معين منبثق عن نمط عيش له خصوصياته؟ خاصة وأن الكلمة لم ترد على هذا الشكل في القرآن الكريم بل جاءت في شكل أعراب كنقيض للحضر والاقرب أن الإسلام هو الذي أعطى الكلمة، لكن تهيئات قبل ذلك الأوضاع وحصل نوع من النضج الثقافي سنحاول الكشف عن البعض من جوانبه في إطار هذا الكتاب الذي يتجاوز نطاقه مجرد المعاينة الدقيقة لفترة تحول من جوانبه في التاريخ العربي والإسلامي، نحو التعمق في معرفة ماهية العروبة كثقافة وهوية العرب في التاريخ بمقارنتهم بالشعوب المجاورة التي كانت حاضرة على المناحة التاريخية في نفس الفترة تقريبا، أو تلك التي سبقتهم ومحاولة ربطهم بجذورهم المناحة التاريخية من وسط شبه الجزيرة العربية، إضافة إلى تقييم تطورات هذا الجنس عبر الغربي من وسط شبه الجزيرة العربية، إضافة إلى تقييم تطورات هذا الجنس عبر التاريخ وتميزه عن بقية الشعوب المنامية.

ويعتبر موضوع الكتاب هامًا لتعلقه بحضارة يغلب عليها طابع البداوة، تميزت بتراكيب اجتماعية قبلية وحشائرية بسيطة، ووثنية تحاذيها مؤسسات شبه دينية ثرية بالمؤثرات الثقافية المختلفة وهي حضارة يمكن اخضاعها لدراسة أنثر وبولوجية من شأنها أن تفسر العديد من جوانب الأرضية الثقافية التي احتضنت بروز الإسلام، مما يساحد على فهم العديد من التشريعات القرآنية، خاصة وأن تأويل القرآن لم يكن عقلانيا في مجمله وغالبا ما كان تفسير آية بآية أخرى أو بحديث نبوي.

وتندرج الدراسة من هذه القاحية في إطار تطوير مجال البحث التاريخي باعتماد طريقة التقصي الأنثروبولوجي القائمة على الدراسات الميدانية لإستنطاق المصادر عوض الأشخاص.

وانطلقت الأنثروبولوجيا التاريخية في البداية وعلى غرار غيرها من بعض العلوم الأخرى مثل علم الآثار وعلم الإجتماع...، كعلم مساعد للتاريخ، لتتحوّل أخيرا إلى مبحث علمي قائم الذات، يدرّس في الجامعات الأوروبية والأمريكية وهو يخضع في

نتانجه، كسائر العلوم الإنسانية، للتسبية وتستدعي قراءتها التسلح بالحذر الشديد لما يكتنف المصادر - بمختلف أنواعها - من نقائص تعود إلى طبيعتها المتأخرة والذاتية. وهي طريقة جديدة وطريفة لإستقصاء الحقائق التاريخية ولبنة في إثراء هذا الشكل من المناهج العلمية.

ويظل القرآن الكريم أقدم المصادر التي يمكن اعتمادها في هذا الكتاب وأهمّها لغزارة وتنوع المادّة الثاريخيّة التي يتضمنها وهو أقدم وثيقة لا بخصوص الفترة الإسلامية فحسب، بل يشمل كلّ المعتقدات والممارسات الدّينية القديمة التي سبقته والثي قاومها الإسلام وطور ها وأعطاها مفهوما جديدا، حيث نجد عروضا قصصيّة لعهود سابقة وسحيقة في القدم، تبدأ مع نبا آدم ثمّ ابراهيم ثم موسى ثم ثمود... إلى نزول الوحي على الرّسول. وهو يشكل بذلك حافظة تاريخية هامة جاءت بلسان عربيّ "وإنه لتنزيل ربّ العالمين. نزل به الرّوح الأمين. على قلبك لتكون من المنذرين. بلسان عربيّ مبين"! ويبدو النّص القرآني وكأنه ارث واحد لكلّ العناصر السّامية القديمة التي استوطنت المنطقة الشرقية في فترة سحيقة، أطلق عليها القرآن اسم الجاهلية الأولى والتي جاء المنطقة الشرقية في فترة سحيقة، أطلق عليها القرآن اسم الجاهلية الأولى والتي جاء دكر ها على لسان المشركين على شكل "أساطير الأولين"... وكأنّ العلاقة بالأولين ظلت موجودة في القترة الجاهلية الأخيرة التي سبقت الإسلام، وهي علاقة حفظتها الذاكرة والرجتها في المخيال الجماعي.

وعلى عكس الجاهلية الأولى البعيدة من الناحية الزمنية على تاريخ ظهور الإسلام والتي نعرف عنها بعض الأشياء بغضل ما تم اكتشافه خلال القرن الماضي في راس شمرة من نقائش منأخرة نسبيًا، يعود تاريخ بعضها إلى الألفية الثانية قبل الميلاد، فإن ما نعرفه عن الجاهلية الأخيرة نستقيه أساسا من النص القرآني وبعض المصادر الأخرى الادبية وغيرها ونخص منها بالذكر الشعر الجاهلي بصفته ديوان العرب، ورغم كل الشكوك التي تحوم حول صحته فإنه يظل خير معبر عن الهوية العربية بكل أبعادها وفي أجلى مظاهرها واعمق معانيها وهو أقرب إلى الإنسان العربي لكونه يعكس جميع حالاته الوجدانية ويكشف عن مشاعره: حزنه وسروره وفخره، ويعرب عن حيرته وستى لنا من خلاله معرفة أذواق العصر وربطها بالماضي، باعتباره مرآة عاكسة للحياة اليومية في الجاهلية الأخيرة وصدر الإسلام، لكن يظل التعامل مع الشعر وغيره من المصادر الأخرى المتعلقة بالفترة المدروسة واستنطاقها عملا صعبا يستوجب كل الحذر، لأن تدوينها كان متأخرا في العهد العباسي الأول- وهي تتسم بذلك بالذاتية الحذر، لأن تدوينها كان متأخرا في العهد العباسي الأول- وهي تتسم بذلك بالذاتية والقصان:

ا سورة الشعراء، الآيات 192و193و194ر195.

- ذاتية وتحيز يعكسان انقسام الأمة العربية زمن التدوين إلى نحل وملل ورغبة كل فرقة في تدعيم أرائها وأفكارها السياسية بالإستناد إلى تدوين ذاتي وموجه للتراث العربي الشفوي الموروث السابق للإسلام، توظفه خدمة لماربها ولكي تتموقع على الساحة السياسة والإجتماعية, ويزداد الأمر تعقيدا كلما ابتعد المدون عن الحدث مما يستدعى قراءات متقاطعة عديدة ومتقوعة تقصيا للحقائق.

- نقصان لأن الرواة اقتصروا على أخبار قريش، باعتبارها القبيلة التي ظهر فيها الإسلام والتي ظلمت المرواة على الإسلام والتي ظلمت حاكمة إلى نهاية الفترة العباسية، كما اقتصر اهتمام الرواة على حساب الخاصة من أولئك الذين لعبوا دورا في تاريخ الدولة الإسلامية الناشئة، على حساب العامة.

هذا إضافة إلى الجانب الأحادي للمعلومات التي كانت ذكورية أساسا، هي معلومات ركزت على الأحداث التاريخية الكبرى وأهملت التراكيب الصغرى التي من شأنها أن تكثيف على الذهبيات والبنى الثقافية- وهو ما يهدف إليه هذا الكتاب- باعتبارها تشكل أساس التاريخ بمعناه الواسع والشامل، لعلاقتها المتينة والحميمة بالأفراد الذين يصنعونه ويؤثرون في مجراه العام.

زيادة على إرادة طمس جانب هام من التاريخ العربي المتعلق بالفترة السّابقة للإسلام، لصلتها المتينة بالوثنية وهي في الحقيقة فترة هامّة شكلت القاعدة والركيزة الرّئيسية التي تأسس عليها الإسلام، مما يستدعي محاولة إجلاء الغموض الذي يشوبها في إطار التعاون والتنسيق بين جميع العلوم التي اهتمت بدراسة الإنسان وتطوراته عبر التاريخ، ايمانا راسخا بأحادية الجانب الغريزي فيه وثباته رغم اختلاف الثقافات وأهمية المؤثرات الخارجية في بناء الشخصيات البشرية عبر التاريخ.

يسلط هذا الكتاب الأضواء على ثقافة عربية في فترة إنتقالية هامة ودقيقة، ذلك أنها كانت قبل الإسلام حضارة شفوية بالأساس، تستند إلى الكلمة والمتلطة الأدبية في إطار تنظيم قبلي وعشائري، فلم تكن مرفدة بأي نوع من أنواع السلطة القهرية المعروفة في حضارات الكتابة والدولة، لكنها كانت حضارة منظمة ومهيكلة على طريقتها الخاصة بها وبمحيطها الذي انبثقت منه.

فكيف تمّ تطويع المجتمع العربي الجاهلي إلى حضارة القرآن والدّستور والدّولة؟ وهل كان مهيّاً لذلك وناضجا بما فيه الكفاية لتقبل مبدأ الدّولة والاقليّة الحاكمة؟

ماهي العوامل التي ساعدت عرب شبه الجزيرة العربية على الإلتفاف حول القرآن كامكسب" ثقافي طوال القرن المتابع ميلادي ارتقى بوعيهم من مستوى القبيلة والإتحاد

القبلي إلى الأمة: "كنتم خير أمة أخرجت للناس..." محركا فيهم لخوة الإنتماء إلى نفس المجذور الثقافية ممّا سهل سموهم على القاعدة الجغرافية المفرزة لثقافتهم، لكن بدون الإنفصال عنها تماما كما يبين الكتاب ذلك لأهميّة الجانب الموروث في الثقافة العربية الإسلامية وغيرها من الثقافات الإنسانية في كلّ ما يخص العلاقات الإنسانية كالزواج والحياة الجنسية والتراكيب الإجتماعية والمعتقدات والمقدسات؟

أسورة أل عمران، الآية 110.

# الباب الأوّل

الزّواج في المجتمع الصربي الجاهلي

والإسلامي الأوّل

استاثر الزّواج بعناية مختلف الدّراسات الأنثروبولوجية التي اهتمت بدراسة القرابة في تلك المجتمعات-المخابر الني أشرنا إليها آنفا، ذلك أنها تقوم على واقعة بيولوجية هي الميلاد الذي تُؤطّره مؤسسة الزواج وتُشرَعه.

وبيّن كلود لفي ستروس أنّ المجموعات البشرية ليست سوى وحدات ضمن النظام العام لعلاقات الزواج والمصاهرة واعتبر أنّ الزواج هو المفرز الأصليّ لمفهوم بنية القرابة التي قال عنها أنها لا يمكن أن تقتصر على المعائلة البيولوجية المتركبة من الأب والأم والأبناء فحسب، بل تنطلق دائما من علاقة زواج تحدّدها.

وفي الحقيقة لم يقع التطرق لموضوع الزواج قبل لفي ستروس إلا من زاوية علاقته بإنجاب أبناء شرعيين لضمان استمرارية الجنس البشري والذي يظل من بين الأهداف الرنيسية لهذه المؤسسة.

ولا تهمنا كل المتراسات الأنثروبولوجبية التي اهتمت بالزواج والقرابة في بحثنا الحالى إلا لاكتساب منهجية البحث في هذا المجال العلمي والتسلح بها عند استقراء المصادر بمختلف أنواعها، مع التزام الحذر وتجنب إسقاط النتائج التي توصلت إليها الأبحاث الميدانية كقوالب جاهزة على ذلك المجتمع الغابر الذي كانت له خصوصياته الثقافية والتاريخية.

وتسمح لنا دراسة مؤسسة الزواج في الفترة التاريخية التي اخترناها إطارا زمنيا لبحثنا، بتقييم كل التشريعات القرآنية والسنية الواردة بخصوصها وتفسيرها بربطها بالأرضية التي أفرزتها.

فما الذي حافظ عليه الإسلام من النظام القديم للزواج العربي وما الذي ألغاه أو أدمجه مع مبادئ الدين الجديد ؟

تضعنا دراسة مؤسسة الزواج في المجتمع العربي في القرنين المتادس والمتابع ميلادي أمام جملة من الطقوس والمعادات التي تؤرّف حياة الإنسان وأهمها الزواج، الذي يندرج ضمن الأمور الخاصة للأشخاص، المُحاطة بالسرية التامة والمتصلة أساسا بفضاء المرأة، وهو فضاء لم يكن يخالطه الرّجال الذين تولوا تدوين ما تناقلته السنة

أ راجع : .X-X . (راجع C. Lévi Strauss, Les structures élémentaires de la parenté, pp : IX-X . وبخصوص مصطلح المصاهرة في الثقافة العربية ومختلف دلالاته : أنظر : ابن منظور : أسان العرب ، ج 7، عن 428 - 429

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> وهي تعريب للمصطلح الفرنسي "Structure de Parenté" الذي عرقه كلود لقي ستروس كما يلي : Une structure de parenté vraiment élémentaire - un atome de parenté vraiment élémentaire - consiste en un mari, une femme, un enfant et un représentant du groupe dont le premier a reçu la seconde ..." : Anthropologie Sructurale, T2, p. 104.

أنظر نفس المرجع، ص 103- 104,

الرَواة من أخبار، وإن سجّلت مصادرنا وجود بعض الرَوايات إلى جانبهم، لكنّ عددهنّ كان أقلّ بكثاير.

ويبدو أن المعرب القدامى كانوا يشتركون مع سكان الشرق الساميين من يهود وبالمبين قدامى، في نبذ حياة العزبة التي اعتبروها إثما وخطينة ونفس الشيء تمت ملاحظته من قبل الباحثين في دراساتهم الميدانية لبعض الجماعات البدائية التي تعيش في استراليا والهند وبيرمانيا مثل جماعات البيقمي 2.

وسوف نركز في هذا القسم الذي خصنصناه لدراسة الزواج في المجتمع العربي في القرنين السادس والمتابع ميلادي على المحاور التالية :

- عرض لأهم أنواع الزواج العربي وطقوسه
  - الزواج ودوره في تأطير الحياة الجنسية
    - أطراف الزواج وإستراتيجياته

أ نقراً في الحديث أن النبي كان يتعود من الأيمة والعيمة وهو طول العزبة : انظر ابن منظور، السان العرب، ج1، ص29.

C. Lévi Srauss, Les structures élémentaires de la parenté, pp 46-47 : راجع 2

# الفصل الأوِّل

1 - أهم أنواع النكاح وطقوسه في المجتمع العربي الجاهلي
 والإسلامي الأوّل

## أ - أهمّ أنواع النكاح هَـِ الفَرَة الجَامِليَّة الأخيرة

خيرنا استعمال مصطلح النكاح عن غيره من المصطلحات الأخرى التي تفيد نفس المعنى لأنه أكثر منها تعبيرا عن الجانب الجنسي في إطار مؤسسة الزواج!، وسوف لن يتضمن عرضنا سردا لكل أنواع الأنكحة التي كانت رائجة في الفترة التي سبقت الإسلام والتي تضرب قدما في التاريخ العربي، بل سنكتفي فقط بالإشارة إلى أهمتها وخصوصا تلك التي حرمها الإسلام.

#### نكاح الإستبضاع

قال ابن الأثير الاستبضاع نوع من نكاح الجاهلية وهو استفعال من البضع أي الجماع أو النكاح و ذلك أن تطلب المرأة جماع الرجل لتنال منه الولد فقط، وهو نكاح إنتقائي ومؤقت كان الرجل يدفع إليه زوجته أو أمته بعد أن يكون اختار لها الطرف المناسب الذي يكون عادة صاحب شأن كبير في المجتمع شاعر أو فارس له خصال جسدية كالوسامة، فيقول لها إذا طهرت من طمثها إرسلي إلى فلان فاستبضعي منه ويعتزلها ولا يمسها أبدا حتى يتبين حملها من ذلك الرجل الذي ستبضع منه وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد ، ولا ندري إن يصح لنا تشبيه هذا النوع من النكاح بعملية انتقاء الأجناس الحيوانية الجيدة التي كان يعرفها العرب ويمارسونها، وهذا نستنتجه على الأقل مما قاله عمرو بن أسيد بخصوص الرسول لما رآه عند زواجه من خديجة هذا البضع لا يقرع أنفه وأراد بهذا أنه كفء لا يرد نكاحه، وأصل استعمال ذلك

أ رغم أهميّة هذا الجانب فلا يمكن إعتباره الأهم، فللزّواج أهداف أخرى اجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة (استرانيجيّة).

² ابن منظور ، *لسان العرب* ، ج 1 ، ص 426.

ق بخول العرف المربي القديم للرجل الإنجاب من أمته.

أ ابن المنظور، نفس المصدر، نفس الصفحة.

<sup>5</sup> ابن الحبيب، المحبّر، ص189- 190.

في الإبل ذلك أن الفحل الهجين إذا أراد أن يضرب كرائم الإبل قرعوا أنفه بعصا أو غير ها ليرتذ عنها ويتركها ويبدو أنّ الهدف الوحيد في نكاح الاستبضاع هو إنجاب الولد لا المتعة ويُسمَى أيضا الاستفحال ويقول صاحب لسان العرب، أنّ الاستفحال شيء يفعله أعلاج كابال إذا رأوا رجلا جسيما من العرب خلوا بينه وبين نسائه رجاء أن يولد فيهم مثله .

ولا شك أن نكاح الإستبضاع متجدر في التاريخ السامي القديم وله صدى عميق في الفكر العربي الاسطوري، من ذلك أن اخت لقمان بن عاد، وكانت امرأة ضعيفة النمل، قالت لإحدى نساء لقمان هذه ليلة طهري وهي ليلتك، فدعيني أنم في مضجعك، فإنّ لقمان رجل منجب، فعسى أن يقع علي فأنجب، فوقع على أخته فحملت بلقيم وتشير مصادرنا إلى تفتي هذا النوع من السلوك في العهد الجاهلي القريب من الإسلام وأن عبد الله والد الرسول نفسه كان تعرض إلى عرض نكاح من هذا القبيل قبل زواجه من أمنة بنت وهب، وتقول إحدى الروايات انه مرّ على امرأة من بني أسد يقال لها أمّ قتال بنت نوفل بن أسد بن عبد العزى، وهي أخت ورقة بن نوفل بن أسد، وكانت عند الكعبة، فقالت له حين نظرت إلى وجهه لك عندي مثل الإبل التي نحرت عنك وقع علي الأن ، فقال لها إنّ معي أبي ولا أستطيع خلافه ولا فراقه، فخرج به عبد المطلب حتى أتى به وهب بن زهرة فزوّجه أمنة بنت وهب ، وقبل انه دخل عليها حين ملكها مكانه قوقع عليها فحملت بمحمد صلى الله عليه وسلم شمّ خرج من عندها حتى أتى المرأة التي عرضت عليه أن يستبضع منها فقال لها مالك لا تعرضين علي اليوم ما كنت عرضت عليه أن يستبضع منها فقال لها مالك لا تعرضين علي اليوم ما كنت عرضت عليه بالأمس ؟ فقالت له فارقك النور الذي كان معك بالأمس،

<sup>1</sup> انظر ابن منظور، *لسان العر*ب، ج1، ص426 وانظر أيضا شهاب الدين النيفاشي، نزية ا*الألباب قيما لا بوجد لهي* كتاب، ص 12.

من المفحل وهو الذكر من كل حيوان والفحيل وهو المذجب في ضرابه ; انظر ابن منظور ، السان العرب ، ج 10،
 ص 194.

<sup>3</sup> كابل موضع وهو أعجمي : المصدر نضه، ج 12، ص 19.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> نِسُ الْمَصَدَرِ ، ج 10، ص194.

أنظر التيفاشي، نزمة الألباب فيما لا بوجد في كتاب، ص 17.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> تقول رواية أخرى ان المرأة هي كالخلمة بنت مرّ وكانت متهوّدة قد قرأت الكتب : أنظر : ابن منظور، *لسان العرب،* ع 14، ص 195.

أبنصوص الإبل التي تحرت على عبد الله فإنها كانت فدية نذر أبيه بأن بنحر أحد أبنائه عند الكعبة إذا بلغ عددهم عشرة لفرء فخرج القدم على عبد الله : إنظر الطبري، تاريخ الطبري، ج 2، ص 239-243 : انظر بخصوص هذه الممارسات الذينية الباب المثالث من هذا البحث.

 <sup>&</sup>lt;sup>8</sup> يبدو حسب ما روي أن المرأة كانت تنظر وتعدّاف (أي تتكهن) : أنظر ابن منظور السان العرب، ج 14، ص
 195.

فليس لمي بك اليوم حاجة¹، وواضح من سياق الرواية أنّ المرأة لم تراود عبد الله على نفسها للمتعة بل الحمل منه

نگاج الشَّخار<sup>2</sup>

وهو زواج تبادلي كان رانجا في الفترة الجاهلية ويتمثل في تبادل إمراتين في بنات الرجلين على الزواج أو أختيهما، وأن تكون المرأة المهداة بمثابة المهر المقدم للمرأة المسلمة وقد نهى الإسلام على هذا النوع من النكاح وفي الحديث لا شغار في الإسلام.

### نكاح المساهاة<sup>4</sup>

ذكر التيفاشي أن نكاح المساهاة نكاح ملحق بنكاح الشغار، تفرد بذكره أبوحيان التوحيدي في كتابه الإمتاع والمؤالسة، فقال أنّ للعرب نكاحا يسمى المساهاة بمعنى المسامحة وترك الاستقصاء في المعاشرة، وهو أن يفك الرجل أسر الشخص، ويجعل فك ذلك الأسير صداقا لأخت صاحب الأسر أو ابنته أو قريبة منه، فيتزوج المعتق من غير صداق ويرجع التيفاشي رواج هذا النوع من النكاح الإفتدائي في أوساط القبائل الفقيرة المستضعفة التي كانت عرضة للغزو ولأسر رجالها دون أن تكون قادرة ماديا على افتدائها مه.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> انظر الطبري، *تاريخ الطبري*، ج2، ص243, ويبدو أن المرأة قالت له أيضا : "يا فتى، إني والله ما أنا بصاحبة ربية، ولكنى رأيت فى وجهك نورا فاردت أن يكون في..." ؛ أنظر نفس المصدر، ص 245.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> الشغار أو الشغر وهو نكاح كان في الجاهلية، والاسم مأخوذ من الشغر أي الرفع وشغر المرأة رفع رجليها للنكاح. كما يقال شغر الكلب أي رفع إحدى رجليه لبيول وقبل رفع إحدى رجليه بال أم لم يبل.. أنظر ابن منظور السان العرب، ج7، ص144. إن هذا التثنيب اللفظي لحالات مختلفة إنسانية وحيوانية يكتسي أهمية بالغة من الناحية الانثروبولوجية ويكشف للباحث عن بعض الجوانب الخفية من مكونات الشخصية العربية في تلك الفترة : (معتقدات وقصورات)... والتي تمنقد كلها إلى البيئة التي كان بعيش العربي في كنفها، وأهم عناصرها الحيوان : أنظر الباب الثالث من هذا البحث.

<sup>3</sup> التيفاشي، نزية الألباب فيما لا يوجد في كتاب، ص21.

<sup>4</sup> المساهاة حسن المخالقة والعشرة : أنظر نفس المصدر، ج 6، ص 415.

ألثيفاشي، نزمة الألباب فيما لا يوجد في كتاب، ص 21.

<sup>6</sup> ذكر شُلحود نوعا شبيها لهذا النكاح، يتمثل في المطالبة ببنت من الأقارب العاصبين للقاتل كتكملة الذية. وقال أن هذا المتنف من التكاح كان شائعا في الجاهلية البعيدة عن الإسلام، أنظر :

Joseph Chelhod, Le droit dans la société bédouine, p 316.

#### نكاح البدل

ويتم بمقتضاه تبادل الزوجين لزوجتيهما بصفة مؤقتة بغرض المتعة والتغيير فقط، دون الحاجة إلى إعلان طلاق أو إبرام عقد جديد وعن أبي هريرة قال أن البدل كان في الجاهلية أن يقول الرجل للرجل بادلني امرأتك وأبادلك بامراتي أي تنزل لي عن امرأتك وانزل لك عن امرأتك عن امرأتك عن امرأتك عن امرأتك عن امرأت فأنزل الله ولا أن تبدّل بهنّ من أزواج ولو أعجبك حسنهن أ

وقيل أن عيينة ابن حصن الفزاري دخل على النبي وعنده عائشة بغير إذن فقال له الرسول أين الاستنذان ؟ فقال يارسول الله ما استأذنت على رجل من مضر منذ أدركت ثم سأله من هذه الحميراء إلى جنبك ؟ فأجابه الرسول هذه عائشة أم المؤمنين قال أفلا أنزل لك على أحسن الخلق ؟ قال ياعيينة إنّ الله قد حرّم ذلك.

### نكاح المنصة<sup>3</sup>

وهو نوع آخر من أنواع النكاح المؤقت، والغرض منه المتعة كما يدل على ذلك السمه وبانتهاء الأجل ينفسخ العقد ويُنسب أبناء المتعة إلى الأم، وكان هذا الصنف من النكاح متواجدا بكثرة في الفترة الجاهلية بمكة خاصة ، ولدى تجار القوافل الذبن يتقلون بكثرة بين الأسواق المنتشرة في جميع أرجاء شبه الجزيرة العربية الأمر الذي يبعدهم عن زوجاتهم طيلة فترات طويلة من المتنة وورد ذكر هذا النوع من النكاح في القرآن وأثارت الأبة التي نزلت فيه جدالا بين العلماء فهناك من اعتبره جائزا كالشيعة وهناك من اعتبره حراما استنادا لما ورد في الحديث النبوي حيث ذكرت بعض المصادر أن الرسول قال أبتوا نكاح هذه النماء أي اقطعوا الأمر فيه وأحكموه بشرائطه وهو تعريض بالنهي عن نكاح المتعة، لأنه نكاح غير مبتوت، مقدر بمدّة?

وغالب الظنَ أنّ تحريم نكاح المتعة ، الذي ظلّ مشروعا حتى بداية العهد

<sup>1</sup> سورة الأحزاب، الأية 52.

أبن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 3، ص 483 وأنظر التيفاشي، تز فة الألباب قيما لا بيرجد في كتاب، ص 18.
 أمتعة : القمتع بالمرأة لا تزيد إدامتها لفضك : الظر ابن منظور، لعمان العرب، ج 13، ص 14.

المستخد التصفيح بالمعرادة و طرود إداعتها تنفست : (انظر ابن منطور) ا*لمنان العرب*، ج 13، ص 14. 4 نفس المحيدر، نفس الصفحة, واجم إيضا :

J. Chelhod, Le sacrifice chez les Arabes, p 160 – 161.
و حارض الكتب فكرة الخلط بين المتعة والبغاء في مكة في الفترة القريبة من الإسلام مدعما رأيه بتواجدهما معا في
نفس النشاء والفترة.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> سوزة النساء، الأية 24.

ابن منظور، اسان العرب، ج 13، س 15.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> نفس المصدر، ج: 1، ص: 308.

الإسلامي كان يوم فتح مكة وأنّ الرسول خطب في الناس قائلا يا أيها الناس إتي كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء وأن الله قد حرّم ذلك إلى يوم القيامة، فمن كان عنده منهنّ شيء فليخلّ سبيله ولا تأخذوا مما أتيتموهن شينا أ

## نكاح الضيرن<sup>2</sup>

يقول ابن حبيب وكانت العرب تزوج نساء آبائها، وهو اشنع ما كانوا يفعلون فيقال للذي يخلف على امرأة أبيه الضيزن وقال أوس بن حجر :

"والفارسية فيكم غير منكرة فكلكم لأبيه ضيزن سلف"

ويتضح من سياق هذا البيت أن العرب أخذوا هذه العادة عن الفرس، ويضيف ابن حبيب قائلا كان الرجل إذا مات قام أكبر ولده فألقى ثوبه على امرأة أبيه أي ضرة أمه فورث نكاحها فإن لم يكن له حاجة فيها تزوجها بعض أخوته بمهر جديد أن الشيء الذي يدفعنا إلى التساؤل حول مغازي هذا السلوك وأسباب حق البكورية ( Droit الذي يغرض على لخوته الأصغر؟ وحرم الإسلام هذا التوع من النكاح يا أيها الذين أمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها وقيل في تفسير هذه الآية إن المرأة كانت في الجاهلية إذا مات زوجها جاء وليه فالقي عليها ثوبا، فإن كان له ابنا صغيرا أو أخا حبسها حتى يشب أو تموت فيرثها، فإن هي انفلتت فأنت أهلها ولم يلق عليها ثوبا نجت على الأوس لما توفي زوجها أبو قيس بن الأسلت وجنح عليها ابنه فجاءت الرسول فقالت "لا أنا ورثت زوجي، ولا أنا تركت فاتكح آ ويبدو أن هذا السلوك كان رائجا بكثرة في يثرب ومنطقة الحجاز وغيرها من جهات الجزيرة العربية وذكر هشام بن محمد بن السائب الكلبي أن هذا النوع من النكاح حصل في نسب النبي وفي نسب النبي وفي نسب قريش، وأن كنانة خلف على برة بنت مر بعد أن مات عليها أبه خزيمة فورث نسب قريش، وأن كنانة خلف على برة بنت مر بعد أن مات عليها أبه خزيمة فورث

<sup>1</sup> ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 450.

<sup>2</sup> الضيرن هو المتجرئ على زوجة أبيه، ويُعرف أيضا بنكاح المقت.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> المحيّر ، ص 325.

أنفس المصدر، من 325 - 326.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup>س*ورة النساء*، الأية 18.

<sup>قالحظ أهمية الرسوز في التقاليد والأعراف العربية القديمة وكأن إلقاء الثوب على المرأة يرمز إلى أنها أصبحت تحت ذمته وحرمته: انظر القسم الثالث من هذا البحث.</sup> 

أ المراد أن المراة وقع عضلها ; انظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج1، ص 440 - 441.

نكاحها، فولدت له النضر، ونضير، ومالك، وملكان، وعامر، وعمر  $^{5}$ ، وكانت آمنة  $^{2}$  تحت أميّة بن عبد شمص، فولدت له العساص وأبا العاص فلمّا مات أميّة تزوجها من بعده ابنه أبو عمرو فولدت له أبا معيط، فكان بنو أميّة من آمنة وإخوة أبي معيط وعمومة  $^{6}$ ، والمطريف حسب ما قاله الزبير عن عمّه مصعب أن الذي زوّجها كان ابنها أبا العساص  $^{4}$ .

ولم يتوقف حق وراثة نكاح الزوجة على أبناء الزوج فقط، ففي الحالة التي لا يترك فيها هذا الأخير أولادا لوراثته تكون الزوجة من نصيب عصبته ويرثونها كما يرثون المال والمتاع ويبدو أن أهل الجاهلية كانوا يحرّمون ماحرّم الله إلا أمرأة الأب والجمع بين الأختين ، وبخصوص امرأة الأب فقد كان نكاحها، من أبن زوجها الذي توقي، يستجيب لبعض الشروط التي كان يقدّمها العرب القدامي ومن بينها أن لا تكون خالته ، وحرّم القرآن نكاح زوجات الأباء ثكرمة لهم ولا تنكحوا ما نكح أباؤكم من النساء إلا ما قد سلف إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا واعتبره مقتا وامرا كبيرا يؤدي إلى مقت الابن أباه بعد أن يتزوج بامرأته ويطؤها ، وفرّق الإسلام بين رجال ونساء آباتهم ونذكر منهم منظور بن زبان بن سيار بن عمرو الفزاري الذي تزوّج في الجاهلية من مليكة بنت خارجة، وكانت تحت أبيه فخلف عليها بعد موته فأولدها خولة بنت منظور التي تزوجها الحسن بن علي بن أبي طالب وقال منظور متأثرا بالفراق الذي فرضه عليه الإسلام:

ألا لا أبالي البوم ما صنع الدهر إذا ذهبـت مني مليكـــة والخَمْرُ 12

أحميرة النسب، ص 21 : لا بد أنها كانت شابة لما خلف عليها كنائة، لتنجب له هذا المدد من الأبذاء، ويؤكد هذا ما سنتمرض لدراسته لاحقا بخصوص أهمية فارق السن بين اللوجة والروج، والذي يمكن أن يكون من بين الموامل الني شجعت رواج هذا اللوج من النكاح، وتقشي ظاهرة نكاح الأبامي في المجتمع الجاهلي والإسلامي الأول : انظر المصل الثائث من هذا الباب.

شي أمنة بنت أبان بن كليب بن ربيعة بن عامر بن صمصعة بن معاوية بن بكر بن هوزان : انظر أبو الفرج الاصطهائي، كتاب الأعاشى، ج 1، ص 48.

نفن المصدر؛ نفس الصفحة,
 نفن المصدر؛ نفس الصفحة,

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> أذا عودة لهذا المصطلح الذي يقصد به الأقارب الذكور في خط ذكوري,

<sup>-</sup> لنا عوده الهذا المصطلح الذي يتصد به الاقارب اللكور في خط دكوري. - النا حبيب، المحبّر ص 327.

أبن كثير، تسير الغران العظيم، ج 1، ص 441، ويخصموص الجمع بين الأختين عند العرب الجاهليين، أنظر إبن حبيب، المحتبر، ص 327.

<sup>8</sup> المتيفاشي، نزمة الالباب فيما لا يوجد في كتاب، ص 24.

<sup>9</sup> سورة النساء، الأية 22.

<sup>163</sup> المتت أشد البغض، انظر ابن منظور؛ لسان العرب، ج 13، ص 163.

<sup>11</sup> انظر ابن كثير، تفسير القران العظيم ج 1، ص 153.

<sup>12</sup> ابن حبيب، المعكر، ص 326.

وتشدد الإسلام في معاقبة كل من أقبل على هذا النوع من النكاح بعد نزول آية تحريمه، واعتبره ارتدادا عن الدين يجوز قتل صاحبه ومصادرة ماله<sup>1</sup>.

هذا وتشير بعض مصادرنا وبالتحديد بعض المعلقات إلى أن هناك في الجاهلية من حرّم على نفسه ما أطلق عليه الإسلام اسم نكاح المقت ولفت انتباهنا بيتا ورد في معلقة عنترة قال فيه :

يا شاة ما قنص لمن حلت له حرّمت عليّ وليتها لم تحرّم<sup>2</sup> وقال الزوزني في شرحه لهذا البيت أن هذه الحسناء الجميلة حرمت عليه لأنّ أباه تزوّجها<sup>3</sup>.

## ن**ک**اح الرمط

نقول عائشة يجتمع الرّهط ما دون العشرة فيدخلون على المرأة كلهم يصبيها فإذا حملت، ومرّ عليها ليال بعد أن تضع حملها، أرسلت إليهم فلم يستطع رجل منهم أن يمتنع حتى يجتمعوا عندها، تقول لهم قد عرفتم الذي كان من أمركم وقد ولدت، فهو ابنك يا فلان، تسمّي من أحبّت باسمه، فيُلحق به ولدها ولا يستطيع أن يمتنع منه الرجل<sup>5</sup>. ونكاح الرّهط نكاح قديم ذكره هيرودت الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد، حيث ذكر أنّ علاقات الرّجل بالمرأة كانت متروكة إلى الصدفة، لا تختلف عمّا الميلاد، حين الأنعام، وكان الشأن إذا ولدت أمرأة ولدا أن يجتمع القوم متى وصل الولد إلى سنّ البلوغ وينسبوه إلى أشبه الناس به، وهي عادة معروفة عند القبائل الجرمانيّة وعند العرب في الجاهلية<sup>6</sup>، ممّا يؤكد بعدها الإنساني.

ولا نعتقد أنّ هذا اللّوع من النكاح كان معمول به عند ظهور الإسلام وأنه يعود إلى الجاهلية البعيدة، وموقف الإسلام منه معروف على كلّ حال ويروى أن عمر بن عبد العزيز أتي بخناصرة في قوم وقعوا على جارية في طهر واحد فأوجعهم

<sup>1</sup> ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 444.

<sup>2</sup> الزوزني، شرح المعلقات العشر، ج 1، ص 252.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> نفس المصدر، نفس الصفحة.

الراهط في اللغة عدد يجمع من ثلاثية إلى عشرة أو من سبعة إلى عشرة: انظر: ابن منظور، السان العرب ج 5، ص 343.

أنتيفاشي، نزعة الألباب لهيما لا بوجد في كتاب، ص15، ويبدر أن المرأة هي التي كانت تنظم عملية الجماع مع أزواجها، فإذا اتصل بها أحدهم وضعت عصاء على باب الخيمة إشعارا لمغيره بذلك.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> قاسم أمين، *المرأة الجلياة*، ص 17.

عقوبة الضرب ودعا لولدها القافة ويدخل هذا في باب الحرص على سلامة النسب كما سنبيّنه لاحقا.

#### لكاح المخاصنة<sup>2</sup>

وهو سلوك جاهلي قديم، تمثل في حق المرأة في ربط علاقة صداقة مع رجل آخر غير زوجها، وجاء على لسان ابن منظور أن أهل الجاهلية كانوا لا يمتنعون من خدن يحدّث الجارية كما تعرض ابن حبيب إلى ذكر هذا السلوك فقال وكان في الجاهلية في نكاح النساء على أربع امرأة تخطب فتزوج وامرأة يكون لها خليل يختلف إليها أسلادي من خلال مصادرنا أنه وجدت حالات من المخادنة الخالية من الجماع بين المتصاحبين المتحابين خاصة في الأوساط البدوية أسلام

وعلى كل حال جاء الإسلام بهدم هذه العادة محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان والمقصود بمتخذات أخدان حسب التفسير متخذات أخلاء، وقيل ذات الخليل الواحد المقرّة به، نهى الله عن ذلك، يعني تزويجها مادامت كذلك.

#### نكاح الضماه

الضماد والضمد حسب ابن منظور هو أن يخال الرجل المرأة ومعها زوج، والضمد أيضا أن يخالها خليلان، ويبدو أن ذلك كان لأسباب طبيعية اقتصادية تجير المرأة أن تصادق اثنين أو ثلاثة في القحط لتأكل عند هذا وهذا لتشبع،، وقيل في ذلك :

أ اين سعد، الطبقات الكبرى، ج 5، ص 361 - 366 ويخصوص القاقة قال ابن منظور أن المقصود بها معرفة الولد، ومقردها قائف وهو الذي يعرف الإثار ويتبعها وبعرف شبه الرجل بأخيه وأبيه إلسان العرب، ج 11، ص 349. 3 المخادلة : المصاحبة... والخدن والخدين : الصديق، ومن ذلك خدن الجارية أي محتثها... أنظر ابن منظور، نفس المصدر، ج 4 ص 42.

<sup>3</sup> نفس المصدر، نفس الصفحة.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> و هو النوع الذي حافظ عليه الإسلام.

ة المطر، ص 340.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> سال الأصمعي امرأة من بني عذرة عن معنى العشق عندهم فاجابته "الفعرة والقبلة والضملة" فسألته بدورها : "فعا هو عندكم يا حضري ؟" فقال : "أن يرفع رجليها ويدفع بجهده بين شفريها..." : أنظر التيفاشي، *نزهة الألباب فيما لا بيجد في كتاب* ص 18، وعذرة فييلة من اليمن : ابن منظور، *السان العرب*،ج 9، ص 109 وإنّ استشهادنا بمثال يمني سببه إيماننا الراسخ بوجود قاعدة واحدة للعروبة كثقافة تستند قبل كل شيء إلى البداوة وهي عامة خاصة بعد تبدّي اليمن.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> *سورة النسا*ء؛ الأية 25.

<sup>8</sup> ابن کثیر ، تفسیر القرآن العظیم، ج 1، ص 451.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup>لسا*ن العرب*، ج 8، ص 84.

<sup>10</sup> نفس المصدر ، نفس الصفحة .

لا يخلص الدهر خليل عشرا ذات الضّماد أو يزور القبرا إني رايت الضّمد شينا نكرا<sup>1</sup>

وقيل في التفسير أن الرجل لا يَدُوم على امرأته ولا امرأة على زوجها إلا قدر عشر ليال للعنذر في الناس في هذا العام<sup>2</sup> واعتبر صاحب القول الضمد شيئا نكرا وأنشد أيضا:

أردت لكيما تضمديني وصاحبي ألا لا أحبي صاحبي ودعيني<sup>3</sup> وهو نفس ما قالمه أبو ذويب الهذلي في امرأته التي خانته مع ابن عمه خالد بن زهير تريدين كيما تضمديني وخالدا وهل يجمع السيفان، ويحك، في غمد<sup>4</sup> وتُسمّى المرأة التي تأتي هذا السلوك المُقسّمة والمقسّمات من الحرائر اللاتي كنّ يرتزقن بذلك أو أحياتا بسبب الشهرة، وبدون ضغط أو إكراه من قبل أي سلطة<sup>5</sup>.

#### نكاح صواحبات الرايات

يعرف هذا النوع من النكاح ايضا بنكاح البغايا<sup>6</sup>، ويبدو أن البغاء كان مؤطرا في الفترة الجاهلية في نطاق مؤسسة لها أظفها الخاصة، وكان للبغايا خيامهن وكن ينصبين على أبوابهن رايات للتدليل عليها<sup>7</sup>، ولون هذه الرايات أحمر وهو لون مشحون منذ القدم بمعاني الخصوبة الجنسية ومرتبط بالرغبات البدائية ومثير للشهوة وهذا أصر تم إثباته اليوم<sup>8</sup>.

ويقول التبفاشي وكن لتنظيم الوافدين إليهن طلبا للمتعة، قد جعلن التنحنح أو المعال علامة استعدادهن لاستقبال القادم<sup>9</sup> ويبدو أن هذا سبب تسمية البغي بالقحبة لأتها

<sup>1</sup> نفس المصدر، نفس الصفحة.

<sup>2</sup> نفس المصدر ، نفس الصفحة.

نفس المصدر، نفس الصفحة.

<sup>4</sup> النيفاشي ، نفس الألباب فيما لا يوجد في كتاب، ص 19.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> ابن حبيب؛ *المحبّر* ، ص 264.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> من بغت الأمّـة تبغـي بغيا وباغت مباغاة وبغاء وهي بغيّ وبغوّ : عهرت وزئت، وقيل البغيّ الأمة فاجـرة كانـت أو غـبر فاجــرة لأنّ أصل الفجــور في الإمــاء... أنظـر ابن منظــور، *لســان العــرب*، ج 1، ص 457 -456 وج 10، ص 188.

J. Chelhod, *Le sacrifice chez les arabes*, p 158 : راجع <sup>7</sup>

<sup>8</sup> انظر: ابراهيم محمد على، اللون في الشعر العربي قبل الإسلام، ص 79 - 80.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> تزهة الألباب قيما لا يرجد في كتاب، ص 41.

كانت في الجاهلية تؤذن طلابها بقحابها، والقحابُ هو السعال ومن الأسماء الأخرى التي أطلقها العرب على البغي نذكر الزمّارة أو الرَمازة، من الرَمز وهي التي تومئ بشفتيها وبعينيها وحاجبيها، والزمّارة البغيّ الحسناء ويقول صاحب اللسان إنما الزنا مع القباح من القباح من أن تكون أخذت عن المغنية أن ممّا يجعلنا نستخلص أن البغاء كان متقشيا بالخصوص في أوساط الإماء، لأنّ العديد منهن كنّ مغنيات.

وذكر ابن الحبيب البغايا عند عرضه لأنواع النكاح في الجاهلية فقال وامرأة ذات راية يختلف إليها ويبدو وأن البغاء المنظم شكل مورد رزق البعض ممن كانوا يُكرهون فتياتهم عليه وقد نهى عن ذلك الإسلام ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء أ، ذلك أن أهل الجاهلية كانوا يرسلون إماءهم يزنين ويجعلون عليهن ضرائب، ونزلت هذه الآية حسب رأي الأغلبية من المفسرين في شأن عبد الله بن أبي بن سلول لأنه كان له إماء يُكرههن على البغاء طلبا لخراجهن ورعبة في أولادهن أ، ويسمى هذا المساعاة الذي عرفه أبو هيثم بقوله المساعاة مساعاة الأمة، إذا ساعى بها مالكها فضرب عليها ضريبة تؤديها بالزنا وقال لا تكون المساعاة إلا في الإماء، وحصصن بالمساعاة دون الحرائر لأنهن كن بسعين على مواليهن فيكسبن لهم بضرائب كانت عليهن آوفي هذا المعلى ذكر ابن حبيب أنه كان لكلب في سوق دومة الجندل قن كثير في بيوت شعر، فكانوا يكرهون فتياتهم على البغاء 8.

هذا بخصوص البغاء المنظم، ويبدو أنه تواجد إلى جانبه بغاء غير موطر والأمثلة عن ذلك كثيرة نستشقها من خلال المصادر الكلاسيكية، ونذكر من بينها ما أورده صاحب كتاب الأغاني بخصوص امرأة بملل كان ينزل بها الناس ويهبون لها مقابل ما تقدمه لهم من خدمات ويبدو أن الشاعر نصيب<sup>9</sup> نزل بها رفقة رجلين من قريش فوهبا لها لما رحلا ولم يكن معه شيئا فقال لها اختاري إن شئت أن أضمن لك مثل ما أعطياك إذا قدمت وإن شئت قلت فإك أبياتا تنفعك فقالت له "بل الشعر أحب

<sup>1</sup> ابن منظور ، اسان العرب ، ج 11 ، ص 41 ،

عن المصدر : ج 6، ص79 - 80. 2 ناس المصدر : ج 6، ص79 - 80.

<sup>3</sup> المصدر نفيه، نفس الصغيتين.

<sup>\*</sup> *المحبُر* ، ص 264. مُصرِب من العمالية ...

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup>سورة النور، الآية 33.

انظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 3، من 278 - 279.
 آبن منظور، اسان المرب، ج 6، من 223.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> *المحبّر* ، ص 264.

<sup>•</sup> مو نصبيب بن رباح موثى عبد العزيز بن مروان، كان شاعرا فحلا فصيحا مقدّما في النمسيب والمديح ... انظر : أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأعاني، ج 1، ص 268 - 259.

إليّ 1، كما كان نصيب ينزل على عجوز بالجُحفة إذا قدم من الشام وكان لها بنيّة صفراء كانت تحلى بعينيه، فإذا قدم وهب لها دراهم ونثيابا وكان يريدها لنفسه فقط ليلة يبيت معها2.

وكل هذا يفيد أن البغاء لم ينقطع وجوده حتى بعد أن حرّمه الإسلام في القرآن<sup>3</sup> وعلى لسان نبيه وهذا أمر طبيعي، فالبغاء أقدم مؤسسة أو مهنة عرفتها الإنسانية كما هو معلوم لاتصاله المتين بالرغبة البدائية الغريزية الجيّاشة التي تتنافى مع المعقل والقانون.

هذا مع إمكانيّة ترجيح صحّة الرّأي القائل بالجذور الذينيّة للبغاء وما عُرف في تاريخ الأديان القديمة البابليّة والكنعانيّة بالبغاء المقدّس<sup>6</sup>.

ولا يفوننا في هذا الإطار التعرض إلى ممالة الأبناء الذين يولدون في إطار البغاء أو غيره من العلاقات التي لا تؤطرها مؤسسة الزواج فيمن كانوا يُلحَقون ؟

يبدو حسب الأخبار الواردة في مصادرنا أن البغيّ كانت هي التي تقرر بمن تلحق ولدها في الفترة الجاهلية وقد تلحقه حتى بنفسها في فيقال هو ابن بغية نقيض الرئسدة وأبطل الإسلام ذلك ولم يلحق النسب بها وعفا عما كان منها في الجاهلية ممن الحق بها و وتشير بعض المصادر أن عمر بن الخطاب كان يلحق أولاد الجاهلية الذين جاءوا نتيجة الزنا بمن ادعاهم في الإسلام على شرط التقويم، ومعنى التقويم حسب ابن منظور أن تكون قيمتهم على الزّانين لموالي الإماء، ويكونوا أحرار لاحقي الأنساب بآبائهم الزناة أما إذا كان الوطء والدعوى جميعا في الإسلام فذلك باطل والولد مملوك لأنه عاهر 10.

أ نفس المصدر، ص 272، وهذا يؤكد أهميّة المكانة التي كان يحتلها الشعر في المحيط العربي.

<sup>2</sup> نفس المصدر، نفس الصنفحة.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> سورة النور ، الأبية 33. وهناك من حرم الزنا على نفسه قبل الإسلام وفي هذا الصدد قال الأسلوم الياسي : وتركت شرب الراح (الخمر) وهي أثيرة والمومسات، وترك ذلك أشرف.

انظر ابن حبيب، المحتر، ص 239 - 240.

أبن منظور: أسان العرب، ج 6، ص 79: حيث نقر أ أن النبي نهى عن كمعب الزمارة.

ة راجع دراسة: Chalhod, Le sacrifice chez les arabes, pp 157 - 162 أوراجع دراسة:

أنظر نفس المصدر، ص 223.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> نفس المصدر ، ج 1، ص 457.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> نفس المصدر، ج 6، ص 223.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> نفس المصدر، نفس الصفحة.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> نفس المصدر، نفس الصفحة.

وهو اقتران سري كما يدل عليه اسمه، يعقده أحد الأشراف مع من هي دونه في المكانة الاجتماعية وغالبا ما تكون إحدى رقيقاته، فتصبح سُرية نسبة إلى المرر وهو الجماع، أو المسرور باعتبارها موضع سرور سيدها2، كما تنسب إلى السروه وهو الإخفاء لأن الرجل كثيرا ما يسرها ويسترها عن حرته3.

ويسمح العرف العربي للرجل في معاشرة إمانه  $^4$  جنسيا مهما كان عددهن  $^5$ , ويضرب هذا السلوك قدما في التاريخ السامي حيث يمكن ربطه بفترة إبراهيم وتسريه بهاجر التي أنجبت له ابنه إسماعيل  $^6$ .

وعاش الرسول نفس التجربة مع جاريته مارية التي كان يصيبها بملك اليمين<sup>7</sup>، وكذلك خيّر ريحانة بنت شمعون من بني قريظة بعد إسلامها وإثر وقوعها في سبي المسلمين وكان النبي حبسها لنفسه، بين الزواج أو البقاء في ملك يمينه، فخيّرت الحلّ الثاني ويقول ابن حبيب فلم تزل في ملكه حتى توقي صلى الله عليه وكان منزلها بالعالية<sup>8</sup>، فالسيرة تبيح ملك اليمين والنصّ القرآني يؤكد ذلك<sup>9</sup>.

ويبدو أنَ وضع الجواري شهد تحسنا ملموسا في أواخر الفترة الجاهلية وخاصة اللواتي يصبحن أمّهات أولاد، فقد يحرّر السيد أمته التي أنجبت له ولدا ثمّ يتزوجها سرّا، لأنّ الزواج مع الحرائر كان المفضل في مجتمع حريص على النسب

أأسر : الذكاح لأنه يكتم، وقال أبو الهيثم : "السرّ الزنا والسرّ الجماع وهو أيضا ذكر الرجل..." أنظر نفس المصدر، ص 235 - 236.

<sup>2</sup> نفس المصدر ، ص 236.

<sup>3</sup> نفس المصدر، نفس الصفحة.

أما أو أمة وهي المملوكة خلاف الحرة ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص197.

لا بدّ من ربط الرق بتغشي ظاهرة السبي في الجاهلية، والتي غالبا ما كانت تشمل الحرافر من المنعاء اللاتي كنّ يتعن في الإسر اثناء الحروب والخارات وتعبّر هذه الظاهرة في عمقها الحضاري عن عرف جاهلي حربي يجب ربطه بالأرضية التي أفرزته والمتعلقة في الحاجة الأكيدة إلى المرق يمكن الرجوع إلى بحث عائدة المحباتي، المراة في بلاد الحجاز في الجاهلية والعهد النبري، شهادة المكاءة في البخث، المنة الجامعية 1992 - 1993، ص 40 وما يليها.

قول الروايـة أن سارة هي التي قالت لإبراهم لما طال عقمها ولم تحمل : "تسرّ هاجر، فقد أذنت لك": أنظـر :
 الطبري، تاريخ الطبري، ج 1 ص 253 - 254.

أنظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 112 وفي ماريّة نزلت الآية الأولى من سورة التحريم "يا أيها النبي لما تحرّم أما أحل الله الله..." وكان قد حرّمها بسبب غيرة بعض نساته منها وكانت بارعة الجمال... أنظر : ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 4، ص 386 - 387.

ة المحبّر ، ص 93 - 94.

<sup>9</sup> س*ررة النساء*، الأية 3.

حتى من جهة الأم<sup>1</sup>، أو يعتقها سيدها بسبب إنجابها النا له فتصبح أم ولد وأكد الإسلام هذه الوضعية وأثبتها وفي الحديث "أيما أمة ولدت من سيدها فإنها حراة إذا مات إلا أن يعتقها قبل موته<sup>2</sup>.

ولمّا ولدت مارية إبراهيم أعتقها ولدها<sup>3</sup>، ولا نعتقد أنّ التطور الحاصل في الوضعية الاجتماعية للامة غير الكثير من النظرة الاحتقارية التي ظلّ المجتمع العربي يوجهها للأمة حتى بعد ظهور الإسلام، ذلك أنه حتى في حالة زواجها من سيدها بعد عتقه لها، فإنّ ذلك الزواج لا يتعتى حدود السرية الضيقة كما يظلّ أبناءها يُعرّفون على شكل فلان بن فلان بن فلان وأمّه أم ولد وتزخر كتب الأنساب والطبقات بهذا النوع من الامثلة، كما أن عبارة أم ولد تعكس في حدة ذاتها وضعية اجتماعية دونية لهذا النوع من النسوة لأنّ المرأة الحرّة كانت تدعى أم البنين 4.

ورغم تحريم الإسلام<sup>5</sup> لزواج السرّ واعتباره زنا، لأنّ الإشهار هو شرط رئيسي من شروط الزواج لا يستقيم بدونه<sup>6</sup>، فإنّ العمل به تواصل في الفترة الإسلامية في الأوساط الثريّة خاصة إثر الفتوحات وتراكم الثروات، واستفحال ظاهرة الرق في البلدان الأجنبية التي شملها الغزو الإسلامي مما ساهم في تنوع جنسيّات الجواري وأشكالهن، وأورد التيفاشي خبرا أسنده لأبي الفرج الأصفهاني يخص محمد بن عبد الله بن عمر بن عثمان بن عفان الذي أرسل إلى خليدة المكيّة وكانت قينة، يخطبها فقالت لرسوله إنا من تعلم فإن أراد صاحبك نكاحا مباحا أو زنا صراحا فهلم إلينا فنحن له، فقال الله لا يدخل في الحرام، فقالت ولا ينبغي أن يستحي من الحلال، فأمّا نكاح السرّ فلا، والله لا فعلته ولا كنت عارا على القيان<sup>7</sup>.

يقودنا استعراض أهم أنواع الأنكحة التي كانت رائجة في المجتمع العربي في القرن السادس ميلادي، والتي أبطلها الإسلام، إلى التساؤل عن أهم طقوس الزواج الغرفي لأنّ غيره من الأنواع التي ذكرناها لا يخضع لها.

أ راجع الباب الثاني من هذا البحث.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 215.

<sup>3</sup> نئس المصدر، نفس الصفحة.

Art "Umm al walad" in E/, p 1066. 4

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> تشير بعض الأخبار الواردة في مصادرنا أن نكاح المر كان مكروها عند العرب حتى في الفترة الجاهلية، وهذا نستخلصه من جواب عامر بن الظرب العدواني لصعصعة بن معاوية، لما خطب منه ابنته وهي عمرة (أم عامر بن صعصة)، فقال له : "... قد الكخلك خشية أن لا أجد مثلك أفر من السر إلى العلانية..." أنظر الجاحظ، السيان مراتسين، ج 2، ص 37، وانظر ص 34 - 35.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> انظر : ص 63.

أنزغة الألباب ليما لا يوجد في كتاب، ص 21.

#### ب - طقـــوس النكاح

تخضع مؤسسة الزواج إلى طقوس وأعراف منظمة ظل يقدسها المجتمع العربي من العهد الجاهلي إلى العهد الإسلامي.

ولم يكن عقد التكاح مختلفا في شكله عن بقبة العقود الأخرى التي اعتادها العرب القدامى والتي كانت تجري على شكل العرض والرد عليه إمّا بالقبول أو بالرفض.

ويتمثل العرض في مؤسسة الزواج في الخطبة التي يتولى القيام بها طالب التكاح أو الخاطب إمّا بنفسه أو عن طريق أشخاص يختارهم لتمثيله، ويكونون عادة إمّا من أقاربه العاصبين1، أو في حالات نادرة جدا من أصحابه المقربين، أو حتى بعض الأجانب الذين يعترضهم على سبيل الصدفة2.

ويكون قبول عرض الزواج أو رفضه في يد الولي بعد استشارة المعنية بالأمر عادة ويتم إبرام عقد النكاح بعد دفع المهر وبحضور الشهود.

وسوف نركز في ما يلي وإن كان بدرجة متفاوتة على خمسة أطوار نعتبرها رئيسيّة في طقوس الزّواج وهي الأتية :

- طور أول يتمثل في المرحلة التي تسبق في العادة الخطبة
  - طور ثان يتمثل في الخطبة وطقوسها
  - طور ثالث يتمثل في دور الولي في مؤسسة الزواج
- طور رابع يتمثل في ركن رئيسي من أركان المنكاح وهو الصداق أو المهر
  - طور خامس وهو الإهداء

#### 

تشير المصادر العربية إلى أنّ بعض النساء من الطبقة الوضيعة خاصة، كنّ يلعبن دور الواسطة بين الرجل والمرأة قبل الخطبة ونذكر من بينهن على سبيل المثال نفيسة بنت أمية بن أبّي من بني تميم، وكانت هي التي سعت فيما بين الرسول وخديجة

عَصنَبة الرجل : بنوه وقرابته لأبنيه : انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 232.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> أوردت مصادرنا بعض الأمثلة نذكر من بيئها حالة تولى فيها الشاعر عمر بن أبي ربيعة خطبة فتاة لفتى وجده صدفة في طريقه يكالم من حبّه لها ومن رفض أمّها تزويجه إياها، وكانت الفتاة ابنة عسه فاتجه عمر إلى أبيها وخطبها مله وماق المهرعن العريس : انظر كامل الخبر في البلاذري، *الساب الأشراف، ج* 10، ص 196.

بنت خويلا، فكان الرسول يعرف لها ذلك أ، وخولة بنت حكيم المتلمية التي سعت هي الأخرى في زواجه من كل من سودة بنت زمعة، وعائشة بنت أبي بكر بعد وفاة خديجة، ويبدو أنها جاءت إليه وقالت يا رسول الله كأتي أراك قد دخلتك خلة لفقد خديجة، فقال أجل، كانت أم العيال وربة البيت، قالت أفلا أخطب عليك ؟ فقال بلى فإنكن معشر النساء أرفق بذلك ؟ وواضح أن دور هذه الشريحة من النساء كان يقف عند الوساطة بين الرجل والمرأة قبل الخطبة، ذلك أن الرسول مثلا هو الذي كان تولى إمًا شخصيًا أو بمعيّة عمومته خطبة أزواجه من أوليانهن ق.

وإلى جانب هؤلاء النسوة، تشير مصادرنا إلى صنف اجتماعي آخر كان يقوم بدور الوساطة بين الرجال والنساء الراغبين في الزواج تمثل في المختثين<sup>4</sup>، الذين تواجدوا بكثرة في المجتمع المديني في العهد الأموي<sup>5</sup>، فكانوا يخالطون أوساط النسوة ويحبون صحبتهن ويرفعون أخبارهن إلى الرجال ويصفونهن لهم وصفا مدققا، فكان من أراد خطبة امرأة سأل المخنث حتى يجد له المرأة التي تتوقر فيها الصفات التي يرغبها فيها وقال مصعب الزبيري كان القادم يَقْدَمُ المدينة فيسأل عن المرأة يتزوجها فيُدلُ على الذلال<sup>6</sup> فإذا جاءه قال له صف لي من تعرف من النساء للتزويج فلا يزال يصف له واحدة بعد واحدة حتى ينتهى إلى ما يوافق هواه<sup>7</sup>.

وتذكر مصادرنا حالات أخرى يكون فيها الأب هـو الذي يعرض ابنتـه للزواج، فينوّه بخصالها وبجمالها وهذا ما قام به مثلا أبو النعمان بن أبي الجون الكنـدي الذي كان ينـزل مع قومه نجـدا فأتى النبيّ مسلما وعرض عليه ابنته ليتزوجها قاتـلا يا رسول الله ألا ازوجك أجمل أيم<sup>8</sup> في العرب كانت تحت ابن عم لها فتُوقى عنها

<sup>1</sup> ابن سعد؛ الطبقات الكبرى؛ ج 8؛ ص 2.

² نفن المصدر، ص 57.

<sup>3</sup> راجع نفس المرجع، ص 16 و53 و58.

<sup>\*</sup> يُقال رجل خنث أي لا يخلص لذكر ولا انثى : ابن منظور ، لسان العرب ، ج 4، ص 226، ويبدو أن المختثين كانوا يشكلون شريحة خاصة في المجتمع العربي في مكة والمدينة، وأن عددهم تكاثر في الفترة الأموية فكانوا يخالملون الأوساط الميسورة وكانت لهم علاقة خاصة بالنساء، مما جعل سليمان بن عبد الملك يأمر بخصيهم، راجع : أبو المنزج الأصفهاني، كتاب الأعاني، ج 4، ص 441 وما يليها ؛ وانظر ايضا بخصوص الخصيان : الجاحظ : رسائل المناحظ ، ح 2، ص 123 - 125.

وهذا يبرز الحالة التي أصبحت عليها المدينة بعد خروج وظيفة الإشراف الذيني والمتياسي مديما والقلابها إلى مكان
 ترفيه يؤمّه الأثرياء

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> هو من أشهر المختلين في الفترة الأموية ، وكان من ألهل المدينة رئيّال أنه مولى عائشة بنت سعيد بن العاص، وذكر من أمثله طويس و هنب وقبل عن هذا الأخير أنه كان أقدمهم وأن الدلال كان أصغرهم وشهر هؤلاء المختلين بظرفهم وبنوادرهم المُضحكة، انظر : أبو الفرج الأصفهاتي، كتاب الأعاني، ج 3، ص 22 - 23 وج 4، ص 441.
<sup>7</sup> أنظر : نفس المصدر ، ص 442.

<sup>8</sup> الأيّم هي التي لا زوج لها بكرا كانت أم ثليا: ابن منظور، اسان العرب، ج 1، ص 289.

فتأيمست وقد رغبت فيك وحطت إليك<sup>1</sup>، ولا يهمنا سبب الرغبة في مصاهرة الرَسول<sup>2</sup> بقدر ما تهمنا نوعيّة العرض في حدّ ذاته، ورواجها في التقاليد والأعراف العربية في تلك الفترة وسلك عمر بن الخطاب نفس المسلك تقريبا لما اقترح على عثمان أن يتزوّج إبنته فلما رفحض عرضها على أبي بكر الصديـق<sup>3</sup>.

وأوردت المصادر حالات وإن كانت نادرة تكون المرأة هي التي تعرض نفسها على الرجل طالبة منه أن يتزوجها، ونذكر من بين الأمثلة التي سجلتها الذاكرة العربية المرأة التي عرضت نفسها على عبد الله بن عبد المطلب والد الرسول ليقع عليها قبل زواجه من آمنة بنت وهب هذا إلى جانب كل النسوة اللاتي وهبن أنفسهن للنبي ولا بذ أن هذه العادة كانت معروفة على الأقل في تلك الفترة 4.

#### الخطيحية

كان للعرب القدامى طرقهم الخاصة في خطب النكاح والرد عليها، فكانوا يخطبون المرأة إلى أبيها أو عمها أو جدها أو أخيها أو بني عمها أو حتى لأحد أبناتها وبالتالي إلى أحد أفراد قرابتها العاصبة، الذي يُعرف في الثقافة العربية والإسلامية باسم الولي 7.

وكان الرجل في العهد الجاهلي يأتي الدي خاطبا فيقوم في ناديهم فيقول خطب أي جنت خاطبا فيقال له يكح أي قد الكحناك إياها، والنّكّحُ أو النّدَّحُ كلمة كانت العرب تتزوج بها<sup>8</sup> وبصفة عامة كان مستحب من الخاطب الإطالة ومن المخطوب إليه الإجازة ؛ هذا بخصوص فريش<sup>9</sup> التي نعرف عنها أخبارا أكثر من غيرها من القباتل العربية

ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج 8، ص 143 وانظر أيضا: الطبري، تاريخ الطبري، ج 11، ص 613.

<sup>2</sup> سوف نخصص الفمل الأخير من هذا الباب ندراسة استراتيجيات الزواج.

أبن سعد، نفس المصدر المذكور، ص 8.

أنظر ابن حبيب: المحتبر: ص 96.
 نف المصدر: ص 310.

أمثلة عديدة عن ذلك فذكر منها على سبيل المثال لا الحصر أمّ سليم بنت ملحان من بني النجار التي زوجها ابنها لأبي طلحة من بني النجار أيضا : ابن سعد، الطبئات الكبرى، ج 8، ص 427، وقبل ذلك أم سلمة المخزومية التي زرجها ابنها للرسول وكان غلاما صغيرا : نفس المصدر، ص 92 وهي عادة موروثة عن الفترة الجاهلية : راجع أبو الفرج الأصفهانى، كتاب الأعماني، ج 1، ص 48.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> ولى المرأة هو الذي يلمي عقد المنكاح عليها ولا يدعها تعتبد بعقد النكاح دونه وفي الحديث : "أيما امرأة نكحت بغير إذن مولاها فنكاحها باطل" : انظر ابن منظور *، لسان العرب*، ج 15، ص 40.

أبن منظور: لسان العرب، ج 14، ص 279: وبقال " فكح على خيار أم خارجة، كان بالنبها الرجل فيتول : 
 خطب، فتقول هي : فكح، حتى قالوا : أمارع من فكاح أم خارج".

<sup>9</sup> ابن قتيبة، عبون الأخبار، ج 4، ص 72 - 73.

للأسباب التي ذكرناها أنفا وأورد ابن قتيبة في كتابه عيون الأخبار، في القسم المخصص للنساء، نماذج من خطب التكاح التي كانت تلقى في بداية الفترة الإسلامية أو وللحظ أن رغم اختلاف شكلها الظاهري فإنها تحمل كلها تقريبا نفس العناصر والمعاني والترتيب فيبدأ الخاطب بالحمد والشكر لله والصلاة على رسوله، والتنويه بفضائل الزواج، وحث الإسلام عليه باعتباره سببا للمناسبة والقرابة، ورصل الأرحام، وجمع الأسباب المتفرقة، ثمّ يُعرف الخاطب بنفسه، وينسبه، ويخصاله، إما بصفة شخصية أو عن طريق من يُمثله أو يُرافقه من قرابته العاصبة أو من أصاحبه ؛ ولذكر على مبيل المثال ما قاله ابن الفقير لما خطب على نفسه امرأة من باهلة.

فما حَسَنٌ أن يمدَحُ المَرْءُ نَفْسَهُ ولكنَ أخلاقًا تُدُمَّ وتمدّح

أو ما يقال عادةً في الحالة الثانية التي يوكل فيها الخاطب من يتكلم عليه ؟ في شاكلة وفلان من قد عرفتموه، في نسب لم تجهلوه ذلك أن العرب كانوا يخطبون الكفي إلى الكفي والهجين إلى الهجين<sup>3</sup>، ولنا عودة إلى ذلك لاحقا؛ فيقولون أيضا نحن أكفاؤكم ونظراؤكم فإن زوجتمونا فقد أصبنا رغبة وأصبتموها وكنا لصهركم حامدين، وإن رددتمونا لعلة نعرفها رجعنا عاذرين<sup>4</sup>.

كيف كان العرب القدامي يردون على خطب النكاح؟

يبدو كذلك أنه كان للعرب، لما عُرفوا به من فصاحة لسان وتشدق أنه سننهم الخاصة في الردّ على خطب النكاح ؛ واخترنا أن نعرض على القارئ ردّ عامر بن الظرب العدواني، حكيم العرب وخطيبهم ورئيسهم أنه على صعصعة بن معاوية لما خطب إليه ابنته عمرة أم عامر بن صعصعة، فأجابه قائلا إنك أتبتني تشتري مني كبدي وأرحم ولدي عندي، ابغيتك أو زودتك، والحسيب كفء الحسيب، والزوج الصالح أب بعد أب، وقد انكحتك خشية أن لا أجد مثلك، أفر من السرّ إلى العلانية أنصح ابنا وأودع ضعيفا قويا، ثم توجه بالخطاب إلى عشيرته قائلا يا معشر عدوان خرجت من بين أغلهركم كريمتكم من غير رهبة ولا رغبة، أقسم لو قسم الحظوظ على قدر الجدود بين أغلهركم كريمتكم من غير رهبة ولا رغبة، أقسم لو قسم الحظوظ على قدر الجدود

<sup>1</sup> نفس المصدر ، ص 71 - 75.

<sup>2</sup> نفس المصدر ، من 73.

<sup>3</sup> ابن حبيب، المحتر، ص 310.

<sup>4</sup> نفس المصدر ، نفس الصفحة .

قبال رجل أشدق إذا كمان مُتقوها ذا بيان ومنه قبل لعمرو بن سعيد الأشدق لأنه كان أحد محطباء العرب; راجع ابن منظور، انسان العرب, ج 7، ص 58.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> وأشهر ما ذاله : "يا معشر عدوان إن الخبر الوف عزوف وأن يفارق صاحبه حتى يفارقه، وإني لم أكن حكيما حتى التبحث الحكماء ولم أكن سبدكم حتى تعبدت لكم." : انظر الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 213 - 214.

<sup>7</sup> بخصوص مفهوم العشيرة : أنظر ص 188 من هذا العمل.

ما ترك الأول للآخر ما يعيش به أ ويكشف هذا الخطاب الكثير من السنن والأعراف الاجتماعية الجارية في المجتمع العربي في تلك الفترة وارتأينا للإيجاز الاكتفاء بذكر البعض منها في ما يلي:

أوّلا الصفة الرسمية التي اتخذها الردّ على الخاطب؛ والخطاب الذي وجهه الأب لأهل العروس وتشريكهم في القرار الذي اتخذه وتحميلهم جانبا من المسؤولية بقوله: "خرجت من بين أظهركم كريمتكم ممّا يجعلنا نستنتج أنّ الزواج لا يهم فقط الطرفين المتعاقدين أي الزوج والزوجة بل يتعدّاهما ليشمل المجموعتين المتصاهرتين، ويتماشى هذا إلى حدّ بعيد مع مبدأ المجموعة الذي تقوم عليه كامل الثقافة العربيّة القديمة، وانعدام النرعة القردية خصوصا عند اتخاذ القرارات المصيرية الهامة مثل الزواج².

من جهة أخرى نلاحظ حرصا شديدا على تحقيق التكافؤ الاجتماعي في مؤسسة الزواج الحسيب كفء الحسيب وتحميل الزوج مسؤولية المحافظة على الزوجة وصيانتها الزوج الصالح أب بعد أب، ومواصلة ما كان يقوم به الأب قبل زواجها، فالمرأة العربية تظل دائما في عهدة رجل أب كان أو أخ أو عم أو جد في البداية، ثم زوج أو ابن في المرحلة الموالية من عمرها.

من كان يحضر الخطبة ؟

تشير مصادرنا إلى أن الخطبة موكب رجالي وأن الزواج نفسه عملية تتم بين رجلين أحدهما العريس طالب الفتاة، وثانيهما الولي الذي يسلمها أو يُعطيها له وتختلف الحالات التي سجلتها مصادرنا عَرضًا من الخطبة البسيطة التي تتم بين شخصين إثنين، إلى الخطبة التي تتم بين شخصين إثنين، حبيبة بنت أبي سفيان؛ وكان أوكل انجاشي الحبشة أن يخطبها له فامر جعفر بن أبي طالب ومن هناك من المسلمين للحضور معه، ووكلت أم حبيبة قريبها خالد بن سعيد بن المعاص ليزوجها وبعد الخطبة وقبول عرض الزواج جلس الجميع وأكلوا طعاما تم نغرقوا وبيدو أن ذلك كان من سفن الأنبياء إذا تزوجوا وهم قدوة القوم ويزيد هذا في التأكيد على أهمية عادة نقاسم الطعام في المناسبات الحياتية الهامة بالخصوص، ومدى تجذر هذه العادة في التقاليد السامية وما كانت ترمز إليه من قيم ومبادئ مقدسة لنا عودة البها في مراحل عديدة من هذا البحث، وارتأينا أيضا في السياق نفسه عرض حالة أخرى لخطبة تمت بأكثر بساطة وبحضور اقل، وهي خطبة عروة بن الزبير لابنة عبد

ا إبن عبد ربه، العقد الفريد، ج6، ص65، والجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 37.

<sup>2</sup> انظر الفصل الثالث من هذا الباب.

<sup>3</sup> ابن مبعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 98.

الله بن عمر الذي طلب دعوة أخويها، فلما طلب عروة حضور كل بني الزبير فقال له ابن عمر لا حاجة لنا بهم أ.

وبائنالي لم يكن هناك نموذجا مدققا لمراسم الخطبة ولعدد الحاضرين ونوعهم بل كان هناك تنوعا حسب الحالات والظروف وفي مصادرنا إشارة إلى أن بعض النسوة كن يجلسن لخطابهن خاصة في العهد الأموي، ونذكر كمثال على ذلك أن أحد أحفاد عبد الرحمان بن عوف الزهري خطب ابنة قاضي البصرة وكانت بكرا فقال له أبوها اخطبها إلى نفسها2.

ويتنافى هذا بالطبع مع ما يتهم به بعضهم اليوم الإسلام والثقافة العربية كنظام عيش وتفكير، من انتهاك لحقوق الإنسان الأساسية وخاصة حق المرأة حتى في اختيار شريك حياتها ونعتقد أنه لا بد، قبل الحكم على أي حضارة إنسانية، من العودة إلى تاريخ نشأتها ومعرفة خصوصياتها الحضارية أو إلى ما عبر عنه هشام جعيط في العصر التأسيسي<sup>3</sup> باعتباره الأصل، حتى يُنصف الإسلام كنظام ثقافي من كل ما علق به من زيف شوهه على مر التاريخ.

### الولي

لم يكن العرب الجاهليين مختلفين تماما عن المجتمعات البدائية المعاصرة التي تناولتها الأبحاث الأنثروبولوجية بالدرس، من حيث أهمية الدور الذي كان يلعبه أحد العناصر الذكورية الذين يمثلون عصبة المرأة في عملية الزواج<sup>4</sup>، والذي جعله كلود ليفي ستروس عنصرا رئيسيا في تركيبة البنية الأساسية للقرابة<sup>5</sup> ؛ هذا العنصر اطلقت عليه الحضارة الإسلامية إسم الولي، وأكدت من جهتها على أهمية دوره في مؤسسة

ا نفس المصدر، ج 4، ص 167 - 168.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> ابن عبد ربه؛ العقد الفريد، ج 6، ص 75.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> انظر :

H. Djalt, La Grande Discorde ; Religion et politique dans l'Islam des origines, p.18 et p.18 et p. suivant.

والعصر التأسيسي تعريبا لما عبّر عليه صاحب الكتاب بـ: Epoque fondatrice أنظر النسخة المعربة. 4 أنظر ابن حبيب، المحبّر، ص 30.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> C. Lévi Strauss, l'Anthropologie Structurale, T. 2, p. 104 : "une structure de parenté vraiment élémentaire un atome de parenté vraiment élémentaire consiste en un mari, une femme, un enfant et un représentant du groupe dont le premier a reçu la seconde".

الزواج في جميع مراحلها، وخصوصا جانب إبرام عقد النكاح بين الطرفين المتصاهرين فالمرأة لا يمكنها أن تزوج نفسها بنفسها ولا بد في النكاح من ولي، وحسب ما جاء في الأثر لا نكاح إلا بولي مرشد<sup>2</sup>.

فما هي أهم الشروط التي كان يشترط توقرها في الولي حتى يتمنى له القيام بهذا الدور الهام في مؤسسة الزواج؟ وإلى أيّ حدّ يمكن أن يكون رأيه أو قراره نافذا في عمليّة التزويج أو رفضها؟

تؤكد الشريعة الإسلامية من جانبها على ضرورة أن يكون الولي ذكرا، وفي الحديث لا تزوّج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها فإنّ الزانية هي التي تزوج نفسها قوفي نفس المعنى أوردت مصادرنا خبرا مفاده أنّ عائشة أمّ المؤمنين زوّجت حفصة إبنة أخيها عبد الرحمان بن أبي بكر الصديق المنذر بن الزبير بن العوّام، وكان أبوها عبد الرحمان عندئذ غائبا، فلما قدم لم يجز ذلك وردّ النّكاح وعندما صُير الأمر اليه زوجها إياه 4.

ويالإضافة إلى ضرورة أن يكون الولي ذكرا يجب أن يكون حسب المذهب الشافعي مسلما بالغا $^{3}$  وحُرا ونقي العرض ويُمكن أن يكون الولي كما سبق أن بيّنا ذلك، والد الفتاة أو جدها أو عمها $^{6}$  أو أخد اقاربها العاصبين وعثرنا في البعض من مصادرنا $^{8}$  على حالات يكون فيها الولي الخال، لكن بتوكيل من الأب الذي يحتفظ دائما بحق إبطال التكاح إذا لم يعجبه الزوج  $^{3}$  وهذا ما حدث مثلا بخصوص العجير

<sup>1</sup> أكدت عدة دراسات على أهمية الولي في مؤسسة الزواج ومراقبة شروطه وخصوصا الكفاءة، التي سنتناولها بالدرس لاحقا- أنظر على سبيل المثال :

P. Bonte : "Manière de dire ou manière de faire : Peut-on parier d'un mariage arabe", in Epouser au plus proche, inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales dans la méditerranée, p.385.

<sup>2</sup> أنظر ابن كثير، تفسير القرأن العظيم، ج 1، ص 267. وسبق لنا أن اشرنا إلى أن المرسول قال أيضنا : "أيّما أمرأة تكحت بغير إذن من مولاها فتكاحها باطل" ابن منظور، اسان العرب، ج 15، ص 401.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 61، ص 267. وتشير لكن بحذر شديد، إلى إحدى الروايات التي أوردها ابن سعد في كتابه الطبقات الكبرى بخصوص زواج الرسول من أم سلمة رأتها قالت: "لما انقضيت عدتي من أبي سلمة أثاني رسول الله صلى الله عليه وسلم فكالهتي بيلي وبينه حجاب فخطب إلي نفسي... فأذنت له في نفسي فتزوجني" لنظر : الجزء الثامن من كتاب الطبقات الكبرى، ص 90، وأورد ابن سعد روايات أخرى من ببنها مثلا أن الرسول خطبها إلى ابنها عمر بن أبي سلمة، فروجها وهو يومئذ غلام صعفير... انظر من 89 و91 - 92.

<sup>4</sup> أنظر كامل الخبر في نفس المصدر، ص 468 - 469.

ألبس الحال هكذا في بنية المذاهب السنية الأخرى أو في العرف العربي القنيم وذكرنا سابقا حالات ترلى فيها الإبن وهو صبيا تزويج أمّه.

خطب الرسول خدیجة من عمتها صرو بن أسد وكان شیخا كبیرا، لم بیق من صلب اسد یومند سواه، أنظر : ابن حبیبه المحتر، ص78.

آ انظر ابن سعد، الطبقات الكبرس، ج 8، ص 249.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> أبو الغرج الأصفهائي، كتاب الأغاني، ج 13، ص 45.

المتلولي وهو شاعر من شعراء الدولة الأموية وكان غاب عن الشام فجعل أمر ابنته إلى خالها وأمره أن يزوجها بكفء أ، فخطبها مولى كان له مال فرغبت أمها فيه وأمرت خال الصبية الموكل إليه أمرُها أن يزوجها ففعل، وكانت الفتاة غير راغبة فلانت باخيها وبرجال من قومها ولما قدم العجير فسخ النكاح وخلع ابنته من المولى  $^{3}$ .

ونذكر على سبيل المثال، أن الرسول لما خطب سودة إينة زمعة بعد أن مات عنها زوجها 4 وحلت 5، قالت له أمري إليك يا رسول الله فأجابها قائلاً مُري رجلاً من قومك يُزوَجك فأمرت حاطب بن عمرو بن عبد شمس بن عبد وذ فتولى تزويجها منه 6.

1 لنا عودة لموضوع الكفاءة في ما يلي من هذه الدراسة.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> خلع الشيء نزعه ويقال : خلع امرأته خلعا أي ازالها عن نفسه وطلقها على بذل منها له : ابن منظور ، اسان العرب، ج 4، ص 179 ، وفي هذه الحالة اب الزوجة هو الذي تولى القيام بالعملية.

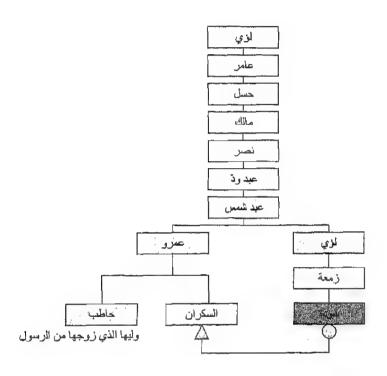
<sup>3</sup> أبو الغرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 13، ص 45.

أوجها الأول هو السكران بن عدرو بن عبد شمي بن عبد ود بن نضر بن مالك بن حصل ابن عامر بن لوي : ابن
 معد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 52.

حلت المراة أي خرجت من عدتها : ابن منظور ، السان العرب ، ج 3 ، ص 297 : أنظر الباب الثالث من هذا البحث
 في خصوص مفهوم الحلال والحرام.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 52.

دور الولي في مؤسسة الزواج العربي مثال: زواج الرسول من سودة بنت زمعة





نلاحظ أن من تولى تزويجها هو أخو زوجها الراحل وهو إبن عم أبيها، أي أحد أفراد قرابتها العاصبة، لكن لم يكن الحال دائما على هذه الشاكلة ذلك أننا عثرنا في مصادرنا على وضعيات لا يكون فيها للولي صلة قرابة دموية مباشرة بالعروس، والأمثلة عديدة ارتأينا عرض البعض منها ممّا اقتطفناه من أخبار متفرقة أوردتها مصادرنا ؛ من ذلك أنه في خلافة عمر بن الخطاب مضى أحد المسلمين وهو جندب بن عمرو الدّوسي إلى الشام، فخلف ابنته أم أبان عند عمر وطلب منه أن يزوجها إن وجد لها كفنا أو أن يُمسكها حتى يُلحقها بقومها بالسراة، فاستشهد أبوها فزوجها عمر إلى عثمان 2.

كما أوردت مصادرنا أخبارا طريفة تولي المرأة فيها نفسها إلى شخص قريب أو بعيد ليلعب دور ولتها فيتزوجها عوض أن يُزوجها، فيجوز نكاحه أحيانا أو لا يجوز ونستشهد في هذا السياق بثلاثة أمثلة.

أولهما زواج أم حكيم بنت قارظ من عبد الرحمان بن عوف، ويُروى أنها أنته وقالت له إنه قد خطبني غير واحد فزوّجني أيهم رأيت فقال لها وتجعلين ذلك إليّ؟ وقالت نعم، فقال قد تزوّجتك ، فجاز نكاحه<sup>3</sup>.

أما المثال الثاني والذي لم يجز فيه النكاح، فهو زواج سكينة بنت الحسين بن علي بن أبي طالب من ابراهيم بن عبد الرحمان بن عوف الزهري؛ وكانت ولته نفسها أيضاء فتزوجها، فأقامت معه ثلاثة أشهر فأمر هشام بن عبد الملك واليه بالمدينة أن يُفرق بينهما 4.

وبالنسبة للمثال الثالث الذي اخترناه فيهم زواج الفرزدق من النوار ابنة أعين المُجاشعية التي خطبها رجل من قومها فجعلت أمرها للفرزدق وكان ابن عمها بنية ليقوم بتزويجها منه ؛ فأشهد عليها بذلك وبان أمرها إليه شهودًا عُدُولًا، فلما أشهدتهم على نفسها قال لهم الفرزدق فإني أشهدكم أني قد تزوجتها ، فمنعته النوار نفسها لأنها لم

للاحظ دائما نفس الحرص الشديد في الثقافة العربية على تحقيق التكافؤ الإجماعي في مؤسسة الزواج، ذلك أن جندب قال لعمر حرفيا: "إن وجدت لها كفنا فزوجه بها ولو بشراك نعله": أبو الفرج الأصفهائي، كتاب الأعاني، ج
 1، ص 298.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> نفس المصدر، نفس الصفحة، عمر ايس قريبها لكنه أصبح بمثابة أبيها - وهو خليفة في هذه الحالة- لكن عثرنا في المهمن الأخر من مصادرنا على أخيار يكون فيها الرئي شاعرا في مجتمع يولي الشعر والشعراء أهبية بالغة ولحب عمر بن أبي ربيعة هذا الدور وتوسط لفتي رغب في الزواج من ابنة عمه كما ذكرنا سابقا، فقام في الواقع بدور الخاطب ذلك أنه خاطب والدها قائلا : "جنتك خاطبا لابنتك". ويدور الولي في الوقت نفسه لما أجابه والدها : "أمرها في يدك" قتال له : "قد زوجتها ابن أخيك" وأصدقها عنه أربحة الاف در هم : البلاذري، انساب الأشراف، ج 10، ص 196.

<sup>3</sup> ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 472.

<sup>475</sup> ابن سعد، نفس المصدر، ص 475.

قيقال : ابن عسي دلية ودنيا إذا كان ابن عمه أحا وأصل ذلك من الدناوة أي القرابة والقربي ; أنظر ابن منظور، السان العرب، ج 4، ص 419 - 420.

تكن ترغب فيه كزوج وخرجت إلى الحجاز تستجير بعبد الله بن الزيير فخيرها إما أن يفرق بينهما ويقتله حتى لا يهجوهم أ، وإمّا أن يُمضي نكاحه قائلا فهو ابن عمّك وأقرب الناس إليك ، فاختارت الحلّ الثاني قائلة لعلّ الله أن يجعل في كُرهي إيّاه خير 2.

وفي ما يخص سلطة الولي ومدى نفاذ رأيه في عملية تزويج البنت، فيبدو أن رأيه كان هامًا خاصة إذا كان والد الفتاة  $^{8}$  وتشير مصادرنا إلى حالات عديدة يقوم فيها الأب بتعضيل بناته أو اخواته من الزواج $^{4}$ ، أو حبسهن على أشخاص معينين  $^{5}$ ، ونذكر على سبيل المثال أن عمر بن الخطاب لما كان خليفة، خطب إلى على بن أبي طالب الهته أم كاثوم فأجابة إنما حبست بناتي على بني جعفر  $^{6}$ .

ونهى الإسلام عن عضل البنت ومنعها من حقها في النكاح إذا دعت إلى كفاء لها فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن 7. كما تشير مصادرنا إلى رواج عادة ذكر البنت أو الوعد بها منذ صغرها إحدى الأطراف؛ وأورد ابن سعد في كتابه العديد من هذه الحالات نعد من بينها خديجة التي دُكرت قبل أن يتزوجها الرسول لورقة بن نوفل 8 "فلم يقض بينهما نكاح فتزوجها أبو هالة 9، كذلك لما خطب الرسول عائشة من أبي بكر قال له قد كنت وعدت بها أو ذكرتها لمطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف لإبنه جُبير

ا تقافة شفوية تولمي أهمية كبيرة للكلمة والشمر.

<sup>2</sup> أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 3، ص 252.

أحيانا يكون رأي الأم هاما وأوربت البعض من مصادرنا حالات يكون فيها رأي الأم حاسما في الموافقة أو الرفض في نزويج ابنتها من ذلك ما ورد في كتاب البلاذري، انساب الأشراف، ج 10، ص 196. بخصوص الشاب الذي رآه الشاعر عمر بن أبي ربيعة يتبع جاربة مثل المهاة فلما سأله عمر عن خبره قال له : إن أمها رفضت نزويجها إياه وسبق أن تعرضنا لذكر هذه القصة.

 <sup>•</sup> حضل المرأة عن الزوج حبسها. ويرادفه مصطلح العصرة : أي منع البنت من التزويج : أنظر ابن منظور ، السان العرب، ج 9، ص 259 وص 238، ولما في مصادرنا أمثلة عديدة، منها أن عامر بن عبد الله بن الزبير كان لا يزوج بناته وخطب إليه يزيد بن عبد الملك وابراهيم بن هشام المخزومي فلم يزرجهما، أنظر : البلاذري، انساب الأشراف، ج 9، ص 451.

أنظر ابن منظور؛ لسان العرب؛ ج 3، مادة "حبس"؛ من 19- 20: الحبم جمع الحبيس يقع على كل شيء؛ وقفه صاحبه وقفا محرما ولذا عودة لهذا المفهوم الأخير الذي شكل ركفا رئيسيا من الأركان التي كونت "دين العرب" بالمفهوم الأخير الذي شكل وبالتحديد الفصل الثلاث منه.

وبيدو أن عمر الح عليه فزوجه, والطريف أنه بعد أن قتل عنها خلف عليها غون بن جعفر بن أبي طالب فنوفي
 عنها، فخلف عليها أخوه محمد بن جعفر بن أبي طالب فنوفي عنها أيضا، فخلف عليها أخوه عبد ألله بن جعفر بن أبي
 طالب : أنظر : أبن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 463 وأبن عبد ر به، العقد الفريد، ج 8، ص 70.

آسورة البغرة، الآية 232 ونزلت هذه الآية في معقل بن يمار المزني وكان زوج أخته رجلا فطلقها، فلما انقضت عنها خطبها فألى ان لا يزوجه إياها، ورخبت فيه اخته فنزلت الآية المذكورة: "راذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تتضلوهن أن ينكدن أزواجهن إذا تراضوا بهنهم بالمعروف..."، أنظر أيضا ابن كثير، تقسير القرأن العظيم، ج1، من 267

<sup>8</sup> أبن حبيب، المحبر، ص 79.

<sup>9</sup> ابن سح، *الطبقاث الكبرى*، ج 8، ص 14.

فدعني حتى أسلها منهم ويبدو أيضا أن الرسول وحد عليا بفاطمة مما يفسر رده بالرفض على كل من أبى بكر وعمر لما خطباها منه 2.

وهذه العادة قديمة كانت متفشية في الفترة الجاهلية، مما يفسر قول هند بنت عتبة لأبيها لما فشل زواجها الأول مع الفاكه بن المغيرة يا أبت إنك زوجتني من هذا الرجل ولم تؤامرني في نفسي فعرض لي ما عرض، فلا تزوجني من أحد حتى تعرض علي أمره وتبين لي خصاله 3. ويقتضي العُرف الجاري في تلك الفترة أن لا يُسلم الولي الفتاة لطالب الزواج منها إلا بعد استشارتها في الأمر، وحججنا على ذلك كثيرة نستمدها دائما من مصادرنا ؟ حيث أورد الاصفهاني في كتابه تفاصيل خطبة دريد بن الصمة للخنساء فذكر أن أباها قال له مرحبا بك أبا قرة إنك للكريم لا يُطعن في حسبه والسيد لا يرد عن حاجته والفحل لا يقرع أنفه 4 ولكن لهذه المرأة في نفسها ما ليس لغيرها وأنا ذاكرك لها وهي فاعلة 5.

وحث الإسلام من جانبه على ضرورة استشارة البنت ومؤامرتها في نفسها عند الزواج، دون أن يمنع ذلك تواصل وجود حالات تُجبَر فيها الفتاة على الزواج من شخص لا ترغب فيه، ذلك أن هذه الأشياء تدخل في دائرة الأمور الخاصة والطباع الموروثة والتقاليد المتجذرة في اللاوعي الجماعي والتي يصعب زوالها بسرعة، مما يفسر تدخل الرسول في بعض الحالات التي كانت تُكره فيها المرأة على الزواج<sup>6</sup> ؛ ومن ذلك أنه ردّ نكاح خنساء بنت جذام الأنصارية لما تأيمت من زوجها أنيس بن قتادة الأنصاري الذي أستشهد يوم أحد، وكان أبوها زوجها بعده وهي كارهة، فقال لهأ الرسول لا نكاح له انكحي من شنت<sup>7</sup>، وكانت راغبة في الزواج من عم ولدها فجعل النبي أمرها إليها فهل كان ذلك لأنها كانت تأييا وأنّ الأمر بالنسبة للبكر يصبح مختلفا ؟

لا نعتقد ذلك، بل الغرق الوحيد هو أن البكر كانت عندما تستأمر في نفسها تكتفي بالإيماء أو الإشارة ولا تتكلم وفي الحديث أن الرسول كان إذا خُطب إليه إحدى بناته

أنفس المصدر، ص 58، ونقرأ في المصدر نفعه على ص 59 وفي رواية أخرى تخص نفس الخبر، أن أبا بكر قال الرسول : "إني كنت أعطيتها مطعما لابنه جبير فدعني حتى أسلها منهم" ويقول إلراوي : "فاستلها منهم، فطلتها فتروجها رسول الله صلى الله عليه وسلم" فلاحظ دائما أهدية الكلمة في الحضارة العربية القديمة والإلتزام بها.

² وقال الرسول لابنته : "با فاطمة إني ما البت أن انكحتك خير أهلي" : نفس المصدر، ص 19.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> ابن حبد ربه، ا*لحقد الفريد*، ج 6، ص 68. <sup>4</sup> للاحظ حضور أ هاما للحدوان في الثقافة العربية القديمة أن اح

للاحظ حضورا هاما للحيوان في الثقافة العربية القديمة ; راجع الباب الثالث من هذا البحث,

أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 10، ص 256.

قدائت فائلة أبت الصباح عن مؤسسة الجبر في الزواج : أنظر ص77 من كتابها :

Le femme dans l'inconscient musulman, Paris 1922.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، من 456.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> نفس المصدر ، ص 457.

أتى الخدر 1 فقال إن فلانا يخطب فإن طعنت في الخدر لم يزوّجها 2 ويمكن أن يكون هذا من باب الحشمة والحياء الذي يُستحبُّ توفره في الفتاة البكر، وكان هذا من بين الأسباب التي جعلت بعض البنات العربيات في الفترة الجاهلية لا يتزوجن لشدة حيائهن من أبائهن وذكرت مصادرنا مثلا أنه كان لذي الإصبغ العدواني 3 أربع بنات، وكُن يُخطبن إليه فيعرض ذلك عليهن فيستحين ولا يزوجهن، وكانت أمهن تقول لو زوجتهن فلا يفعل 4 وطبيعي أن تكون علاقة البنت مع أمها أكثر تلقائية بحكم ملازمتها لها كامل ساعات اليوم وبحكم انتمائهما لنفس الجنس الأنثوي، ولنفس الحالة الفيزيولوجية والنفسية، ولنفس الوضع في المجتمع. ومن جهة أخرى كان يُسمح للرجل أن يشاهد الفتاة التي يرغب في الزواج منها؛ وتعلمنا مصادرنا أن عمر بن الخطاب لما خطب إلى علي ابنته أم كلثوم أمر بها أبوها فصنتعت أن ثم أمر بيرد فطواه وقال لها انطلقي بهذا إلى أمير المؤمنين فقولي أرسلني أبي يقرنك السلام ويقول إن رضيت البُرد فأمسكه وإن مخطته فردة فلما أنت عُمر قال بارك الله فيك وفي أبيك قد رضينا ، فقالت لأبيها لما مخطته فردة فلما أنت عُمر قال بارك الله فيك وفي أبيك قد رضينا ، فقالت لأبيها لما مخطته فردة فلما أنت عُمر قال بارك الله فيك وفي أبيك قد رضينا ، فقالت لأبيها لما رجعت إليه ما نشر البُرد ولا نظر إلا إلى ، فزوجها إيّاه أ.

وتكشف هذه الرواية، كغيرها، عن نظرة المجتمع العربي الماذية إلى البنت واعتبارها دائما متاعا للعرض تمت مماهاته هذه المرة وإن كان ذلك بصفة رمزية بالبرد<sup>7</sup>، كما لاحظنا حسب ما ورد في هذه الرواية أن علي أمر أن تذهب ابنته إلى عمر في أبهى مظهر وزينة<sup>8</sup>، وبالتالي لا يُمكن أن تقول أن الإسلام تمكن في بداية ظهوره من تغيير العقليات والموروث الجماعي بعصا سحرية، بل ظل الماضي برواسبه حاضرا في الحياة اليومية رغم كل التشريعات الواردة في القرآن والهادفة إلى السمو أكثر بمكانة المرأة في المجتمع الإسلامي الناشئ، تثمينا لدورها الرئيسي في بنائه وهكانه.

الخدر : ستر يمد للجارية في ناحية من البيت : ابن منظور، اسان العرب، ج 4، ص 34.

<sup>2</sup> وقيل معناه ضربت بيدها على الخدر؛ أو نقرت عليه؛ أنظر ; ننس المصدر؛ ننس الصنحة.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> شاعر جاهلي وقارس كانت له غارات كثيرة في العرب، وهو أحد بني محدوان وهم بطن من جديلة : أبو النرج الأسفهان*ي، كتاب الأغاني، ج* 3، ص 66.

<sup>4</sup> نفن المصدر ، ص 66 - 67.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> صلع فلان جاريته عالجها وتصنعت العرأة إذا صنعت نفعها : إنظر ابن منظور ، السان العرب ، ج 7، ص 421.
أ ابن سعد الطبقات الكبرى ، ج 8، ص 464.

والبرد لباس ولا يخفى الجانب الرّمزي المهام من هذا التقبيه والذي نجده في القرآن : "هنّ لباس لكم وأنتم لباس لهنّ...": صورة النقرة، الآية 187.

<sup>عنه كان ذلك بسبب مكانته كخليفة ؟</sup> 

يعتبر المهر 2 في الثقافة الأنثروبولوجية العربية والإسلامية وغيرها من الثقافات الإنسانية  $^{5}$  ركنا أساسيا من أركان الزواج، لإ يستقيم بدونه وإلا أعتبر زنا، إذ ليس على زان مهر  $^{4}$  والعرب نقول "بنسما تزويج ولا مَهْر  $^{5}$  وهناك مثل عربي يُقالُ هو "أحمق من الممهورة إحدى خَدَمَتيها، ذلك أن رجلا تزوج إمرأة ولم يدفع لها مهرا فلمًا دخل عليها قالت له لا أطيعك أو تعطيني مهري فنزع إحدى خدمتيها من رجلها ودفعها الموضيت بذلك مهرا لحُمقها أ.

وتستمد مؤسسة المهر جذورها التاريخية من الماضي السامي السحيق، زمن يعقوب بن إسحاق لما خطب إلى خاله لبان بن ناهر ابنته راحيل فسأله هل من مال ازوجك عليه ؟ فأجابه لا واقترح عليه يعقوب أن يخدمه أجيرا حتى يستوفي صداقها، فقال له خاله إن صداقها أن تخدمني سبع حجج فوافقه على ذلك<sup>7</sup>.

والمهر مصطلح سامي<sup>8</sup> قديم جدا تم العثور عليه في النصوص البابلية والأشورية التي بعود تاريخها إلى حوالي 2500 ق م ويبدو أن المراد به المال يبقى في

<sup>1</sup> أنظر: 77- Mahr" In *El*. Nouvelle Edition, T. VI, p. p. 76-77"

حيث نقرا على ص 76 أن العروس في المقترة القديمة لم تكن تتحصل على شيء من المهر الذي يعود كاملا للولمي وما كانت تتحصل عليه في فقرة الخطوبة هو الصداق. وإن انصبهار مصطلحي المهر والصداق كان من ثبائه أن يضعف المعنى الأصلي للمهر كثمن اقتتاء العروس.

<sup>\*</sup> الممهر : العمداق ومُهَرَ المرأة يَمْهُرُها مهرًا وأمهَرُها مناق لها مهرها وهو الصنداق : انظر : ابن منظور، *اسان العرب*، ج 13، ص 207.

وبين كلدو لغي ستروس لحي كتابه Les Structures élémentaires de la parenté على ص74 وجود تشابه بين صدفة"Aumône" وصداق "Prix de la fiancée" ولهسره بعادة قديمة علد العديد من الشعوب وهي علاة شراء الزوجات : أنظر أيضا ص 298- 299.

د تشير إلى أن بعض الدراسات الميدانية التي قام بها الباحثون في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا على عبنات من تلك المجتمعات "البدانية"، الثبنت مدى أهمية المهر في طقوس الزواج عندها ونذكر على مبيل المثال دراسة قامت بها : M. Dupire, Peuls Nomades, p. 234-241.

أبن منظور : أسان العرب ، ج 9 ، ص 315.

فض المصدر، ج 1، ص 303، ويمكن الرجوع إلى قصة زواج سجاج من مسلمة وكيف أن أهلها سألوها لما عادت إليهم: "هل أصدتك شيئا؟ " فأجابتهم: "لا" فردوا عليها: " ارجعي إليه، فتبح بمثلك أن ترجع بغير صداق" : الطبري، تاريخ الطبري، ح 3، ص 274.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> أنظر ابن منظور، اسان العرب، ج 13، ص 207: ويضرب مثل "احتى من الممهورة إحدى خَدَمَتها" للأحمق البلغ غاية الخمق.

<sup>7</sup> أنظر الطبري، تاريخ الطبري، ج 1، ص 317 - 318.

<sup>8</sup> يطابقه بالعبرية "Mohar" : أنظر مقال :

F. Heymann, "L'obligation de mariage dans un degré rapproché: modèles bibliques et halakhniques", in *Epouser au plus proche...*, p. 108: moment de la transaction matrimoniale part le père du jeune homme.

المجموعة مما يفسر رواج نكاح الشنفار بكثرة في الأوساط البدوية ببلاد الشام وهو نكاح حرمه الإسلام.

ووضعت اللغة المعربية لمؤسسة المهر عدة أسماء يرادف الواحد منها الأخر؛ 100 منها الصداق والعُقر والأجر والنحلة والحلوان ... وتشكل التفاسير الواردة في لسان العرب لإبن منظور بخصوص مختلف هذه المصطلحات وغيرها الحاملة لنفس المعنى والدلالة، مادة أتنولوجية غزيرة تغيد الباحث في تقصتي العديد من الحقائق التاريخية، حيث نتبيّن أن المهر هو ما يستحل به الزوج فرج زوجته، ومن ذلك ما نقرأه في المصادر العربية المكتوبة أنّ علي بن أبي طالب استحل فاطمة بنت الرسول ببدنة من حديد وذلك تطبيقا لما ورد في التشريع القرآني إنا أحالنا لك أزواجك اللاتي اتبت اجور هن ويقول الله أيضا في كتابه و لا جناح عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتموهن أجورهن ونقس المصدر فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن قريضة 0

ويقال في لغة العرب اعطاها شبرها أي حق نكاحها ونقراً في معجم ابن منظور الشبر في الأصل العطاء ثم كني به عن النكاح لأن فيه عطاء 10 ؛ ويشير نفس المصدر إلى أن يحي بن يَعمر قال لرجل خاصمتة إمراته إليه تطلب مهرها أ إن سألتك ثمن شكرها وسُبَرك أنشأت تطلها وتشهها 11°

وفي السياق نفسه ومن ضمن التفاسير التي قدّمها ابن منظور المصطلح عُقر قوله عُقرُ المرأة ديّة فرجها إذا عُصبيت فرجها وهو ثواب الثابُه المرأة من نكاحها ويبدو أن أصل استعمال مصطلح العُقر هو أن الذي ينكح البكر يعقِرُها إذا إفتضتها، فسمي ما تُعطاه للعقر عُقرًا، ثم وقع تعميم هذا المصطلح للبكر والثيّب 13 لهذا فإن البناء أو

أ الصداق مهر السراة : أنظر ابن منظور ، لسان العرب ، ج 7 ، ص 310.

<sup>2</sup> المعقر ؛ المهر وقيل هو صداق المرأة : نفس المصدر، ج 9، ص315.

أجر المرأة مهرها: أنظر نفس المصدر: ج1، 78.

أخط المرأة مهر ها والاسم النحلة : نقس المصدر، ج 14، ص 74.

و حلوان المرأة مهرها : نفس المصدر، ج 3، ص310.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج8، ص24.

<sup>&</sup>quot;سورة الأحراب: الأية 50.

<sup>8</sup> سورة المستعلة ، الآية 24.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup>سو*رة النساء*، الأية 24.

<sup>10</sup> أبن منظور ، لسان العرب، ج7، ص 16-17.

أا المراد بالشبر النكاح فشكرها بضعها (أختلف في معنى البضع قتيل هو الغرج وقال قوم هو الجماع وقيل؛ هو عقد النكاح : أنظر، نفس المصدر، ج1، ص17.

<sup>12</sup> نفس المصدر، ج9، ص315.

<sup>13</sup> نفس المصدر، نَفْسِ الصفحة.

الابتناء ألذي يُعتبر تتويجا لمختلف مراحل الزواج، لا يُمكن أن يتم قبل دفع المهر ومن ذلك أن الرسول لما خطب عائشة بنت أبي بكر وتزوّجها في مكة قبل الهجرة ؛ لم يبن بها مباشرة بعد هجرته إلى المدينة واستقراره بها، ولما سأله أبو بكر عما يمنعه من الدخول بأهله أجابه الصداق 2 ويَحُق لأي شخص دفع مهرا لم يتم على إثره بناء أن يطالب به كاملا وأوردت مصارنا في هذا السياق قصة مفادها أن الوليد بن المغيرة تزوج إبنة لأبي أزيهر فأمسكها عنده ولم يهدها إليه؛ فأوصى ابنه هشام بن الوليد أن يطلب أبو أزيهر بعقره 6.

وتفسر كل هذه الدلالات الأنثروبولوجية لمؤسسة المهر سبب حرص الإسلام على واجب دفع الصداق للمرأة حتما وآتوا النساء صداقاتهن نحلة والنحلة في كلام العرب الواجب أن ذلك لأن أهل الجاهلية كانوا لا يعطون النساء من مهورهن شينا ويسمنى ما يأخذونه النافجة، فكانوا يقولون للذي تولد له بنتا هنينا لك النافجة أي المعظمة لمالك أ ويبدو أن هذا العرف وإن كان معمولا به في المجتمع الجاهلي، فأنه يجلب لصاحبه العار ؛ ومن ذلك أن امرأة تباهت بزوجها قائلة عليه أنه لا يأخذ الحلوان من بناتنا هي.

ويتكون المهر من مختلف الثروات الرمزية التي كانت تلعب دور العملة في المجتمع العربي القديم و التي كانت تدفع لخلاص الدية مثلا أو في العمليات التجارية الهامة كثراء العبيد، أو الحيوانات<sup>9</sup>؛ ويبدو أن أصل الصداق عند العرب الإبل ذلك أنه

أبنى فلان على أهله بناءا، والعامة تثول بنى بأهله وهذا لبس من كلام العرب وكان الأصل فيه أن الداخل بأهله كان يضرب عليها قبة ليلة دخوله لبدخل بها فيها، فيقال بنى الرجل على أهله، فقيل لكل داخل بأهله بأن... والابتناء والبناء الدخول بالزوجة : أنظر ابن منظور، نفس المصدر، ج1، ص512.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> انظر الطبري، تاريخ الطبري، ج11، ص 602، هذا مع الصلاحظة أن بعض الدراسات أفلات أنه يكني أحيانا أن يتم تعديد قسما من المهر قبل البناء في انتظار إتمام دفع باقي الصداق بعده، أنظر : Nikah" in El, T, VIII, : 2. م

أنظر كامل القصة في البلاذري، الساب الإشراف، ج10، ص206.

<sup>4</sup> سورة البقرة، الأبة عدد 4.

أنظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج1، ص427. وذهب ابن منظور في نفسير، لمصطلح النحلة إلى مماهاته بالدين والتدين باعتباره فرضا، كان يُقال فلان ينتجل كذا أو كذا ; أي يدين به : ابن منظور، السان العرب، ج14. ص74.

اللامر تغير قبيل الإسلام وأصبح المهر يعود إلى الزوجة، الظر :

Art "Nikeh" in El, T. VIII, p.27.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> ذلك أن الأب لما يزوجها قانه ياخذ مهرها من الإبل فيضيفها إلى إيله فيلفجها أي يَرْفعُهَا ويُكثرها : أنظر، ابن منظور، السان العرب، ج14، ص224.

الطوان المهر كما سيق أن ذكرتا، وانظر ابن منظور، بنس المصدر، ج3، ص310.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> انظر مقال:

A. Testart, N. Govoroff et V. Lécrivain, "Les prestations matrimoniaies", L'Homme, n° 161 Janvier-Mars 2002 p165-166 et 196.

يقال ساق إليها الصداق والمهر سيباقا وإن كان دراهم أو دنانير، لأن أصل الصداق عند العرب الإبل وهي التي تُساق فاستعمل ذلك في الدرهم والدينار وغيرهما أ، فكان العرب إذا تزوجوا ساقوا الإبل والغنم مهرا لأنها كانت الغالبة على أموالهم وتفيدنا المعلومات الواردة في مصادرنا أن المهر كان يتكون أيضا من ثروات أخرى مماثلة من حيث القيمة للإبل كالعبيد ونذكر على سبيل المثال أن بشار بن برد وأمه كانا لرجل من الأزد، فتزوج امرأة من بني عقيل، فساق إليها بشارا وأمه في صداقها قكما ذكر أحد العرب في أبيات شعرية رائعة كيف أنه غالى في مهر إمرأة أحبها، فأعطاها نخلا وكرما وفرسا وعبدا وانشد يقول:

صورية أولعتُ باشتهارها، ناصلة الحقوين من إزارهَا يُطرقُ كلبُ الحيّ من حِذارها، أعطيتُ فيها طائعًا أو كارهًا حديقة غلباء في جدارها، وفرسًا أنثى وعبدا فارهَا

وتسمى العرب الحرائر الغاليات المهر المهيرات<sup>5</sup>، وفي الحديث اللهم اذهب ملك غسّان وضع مهور كندة وبيدو أنّ ما قصده الرسول به ضع الحطّ منها وانقاصها ؛ نلك أنّ مهور كندة كانت بالغة الغلاء فكانت لا تُزوج بناتها بأقل من مائة من الإبل وتذكر مصادرنا رواج طريقة أخرى في المجتمع العربي الجاهلي لاستخلاص المهر عُرفت بالشغار، وهو أن يُزوج الرجلُ الرجلُ حَريمته على أن يزوّجه المزوَّج له أخرى، ويكون مهر كل واحدة بُضع الأخرى<sup>7</sup>.

وحرص الإسلام عند أول ظهوره على الحط من قيمة مهور النساء في نطاق تشجيعه على الزواج وقال عمر بن الخطاب لا تغلوا في صدقات النساء فإله لو كان تقوى الله أو مكرمة في الدنيا كان نبيكم ص أولاكم بذلك، ما أصدق على نسائه ولا بناته أكثر من اثني عشرة أوقية وهي ثمانون وأربع مائة درهم وقالت عائشة كان صداق رسول الله اثني عشرة أوقية ونشا، فذلك خمس مائة درهم وقالت الأوقية أربعون والنش عشرون  $^{9}$  وفي نفس المعنى والسياق نقرأ في الطبقات الكبرى لإبن سعد إكتفاء

ا ابن منظور ، اسان العرب ، ج 6، ص435.

<sup>2</sup> نفس المصدر ، نفس الصفحة .

<sup>2</sup> أنظر: أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج3، ص96.

<sup>4</sup> ابن منظور ، اسان العرب ، ج 3 ، ص 87.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> ابن قتيبة، ع*يون الأخبار*، ج 4، ص 10.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> نفس المصدر، ص 70.

<sup>7</sup> وهو نكاح تعرضنا إلى ذكره سابقا 8 ان سرد الرايمان الكريم سابقا

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> ابن سعد، الطبات الكبرى، ج 8، ص 161.
فنس المصدر ، ناس الصفحة.

إحدى نساء بني النجار بإيمان الزوج كصداق¹ ونلاحظ هنا نوعا من التجرد عن المادة وإبدالها بما بوازيها نفاسة من حيث القيمة المعنوية².

ومهما يكن من أمر فإن مسألة قيمة المهر ظلت من الأمور الخاصة<sup>3</sup> والظرفية التي لا تخضع تماما لغرف دقيق ؛ فغمر بن الخطاب الذي أمر المسلمين بأن لا يُغالوا في الصداقات<sup>4</sup> أمهر إحدى نسائه وهي صفية بنت أبي عبيد الثقفية أربع مائة درهم وزادها سرا مائتين لما تزوجها<sup>5</sup>.

ومع التطورات الطارئة على الدولة العربية الإسلامية الناشئة، والإبتعاد شيئا فشيئا عن بساطة العيش والقتاعة التي ميزت الفترة النبوية والخلافة الراشدة، ارتفعت القيمة المادية للمهر، خاصة في الأوساط الإجتماعية الثرية التي انغمست في حياة البذخ والترف بسبب تدفق الثروات على الدولة الأموية من جرّاء حركات التوسع والفتوحات؛ ونذكر على سبيل المثال أن مصعب بن الزبير بن العوام أصدق عائشة بنت طلحة بن عبد الله ألما تزوجها خمسمائة ألف درهم وأهدى لها خمسمائة ألف درهم مما جعل البعض يقول:

ابلغ أمير المؤمنين<sup>7</sup> رسالةمن ناصح ما إن بريد متاعا بُضع الفتاة بالف ألف كامـــل وتبيتُ سادات الجيوش جياعــا قلو أنني الفاروق أخير بالــذي شاهدته ورايتــــه لا رتاعــــا<sup>8</sup>

ومن بين الأخبار الطريفة الأخرى الواردة في نفس هذا المبلق في كتاب أنساب الأشراف للبلاذري، والثرية من الناحية الأنثروبولوجية رواية زواج فاطمة بنت القاسم بن محمد بن جعفر ذي الجناحين بن أبي طالب من طلحة بن عمر بن عبيد الش<sup>8</sup>، وكانت

ا ناس المصدر، ص 426.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> يمكن وضع الصداق الذي ساقه مسيلمة لسجاج في هذا الإطار وكان أن وضع عن قومها صلاتي العشاء والفجر: أنظر الطبري، تاريخ الطبري، ع 3، ص 274.

أما قال الرسول: "أترا النساء صداقين نحلة" قالوا يا رسول الله فعا العلائق بينهم قال: "ما تراضى عليه أهلوهم"
 أنظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 427، والعلائق: المهور: ابن منظور، السان العرب، ج 9، ص 358.

<sup>4</sup> أنظر أيضا نفس المصدر، ج 7، ص 310.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 472.

علتشة بنت طلحة بن عبيد آلف من بني تيم بن مرة، كانت من نبل قريش، ومن النماء العربيات الشهيرات التي الانتحت برواية أخبارها كتب الأدب والأنساب والطبقات لما تميزت به من شخصية قوية وجمال فاتن مما جعلها محظوظة عند ازواجها رغم شراسة الحلاقها، إنظر علي سبيل المثال : أبو الغرج الأصفهاني، كتاب الأعاني، ج11، ص 120- 130...

<sup>7</sup> يعني عبد الله بن الزبير ; نفس المصدر، ص 138.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> نئس المصدر ، ص 137.

٩ لماذا ؟ لا بد أنها كانت تعرفه أو تخالطه وأن زوجها كان على علم بذلك إ وإلا كيف نفسر شدة حرصه هذا ؟

قبلة عند حمزة بن عبد الله بن الزبير، واشتهرت هذه المرأة بجمالها البارع، فلما احتضر زوجها أوصاها وأحلفها بأن لا تتزوج طلحة بن عمر بن عبيد الله وبعد موته خطبها طلحة وكان أيضا جميلا بهياً فأعلمته بما حلقت به، فأعطاها ليمينها عشرين الف دينار فأمهرها أربعين الف دينار فتزوجته، وولدت له ابراهيم بن طلحة ورملة بنت طلحة، فزوج طلحة بن عمر ابنته رملة، إسماعيل بن علي بن عبيد الله بن عباس بن عبد المطلب على مائة ألف دينار وكانت بارعة الجمال مثل أمّها، فقال له أحدهم أنت أتجر الناس تزوجت فاطمة بنت القاسم على أربعين ألف دينار، وأعطيتها على يمينها عشرين ألف دينار، فولدت لك ابراهيم ورملة فزوجت رملة بمائة ألف دينار وربحت ابراهيم وأربعين ألف دينار.

وثفيدنا هذه القصة في معاينة بعض التطورات الثقافية الطارنة على المجتمع القرشي الإسلامي في نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني هجري 3، والتي نعتبرها في الحقيقة إحياءً لبعض القيم والعادات التي كان معمولا بها في العهد الجاهلي والتي ظلت مدفونة في اللاوعي الجماعي، تتحيّن فرص الظهور من جديد لمدى تجذرها في الذاكرة الجماعية الحية، فهذه القصة تذكرنا بعادة النافجة التي كانت متقشية في المجتمع العربي الجاهلي، والتي مبق وأن تعرضنا إليها في هذا الفصل والتي جعلت بعض الأعراب يعتبرون الزواج من خلال وجوب المهر عملية بيع وشراء فقال أحدهم:

يقولون تزويج وأشهدُ أنههو البيعُ إلا أنّ من شاء يكذِبُ 4

وأدلة كثيرة تثبت بصفة غير مباشرة ما قاله هذا الأعرابي ذكرنا البعض منها أنفا ونذكر البعض الأخر الآن في سياق ما ورد في التشريع الإسلامي في ما يخص النسوة اللاتي أسلمن وهاجرن من مكة إلى المدينة بعد صلح الحديبية، فرفض الرسول ردهن إلى أوليائهن من الكفار إذا امتُحن بمحنة الإسلام: يا أبها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار وأمره الله في المقابل أن يرد صدقاتهن إلى ازواجهن وآتوهم ما أنفقوا أق

<sup>1</sup> كانت المرأة العربية تحب الرجل الجميل,

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 150.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> أخبار هذه القصة تدور في عهد الوليد بن عبد الملك: ذلك أنه كره تزوج طلحة بن عمر فاطمة وكان هم بتزوجها فكتب إلي عامله على المدينة أن يخرجه إلى السوق ويجبره على طلاقها ظم يطلقها: أنظر: نفس المصدر، ص 150- 151.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> ابن قتيبة، ع*يون الأخبار*، ج 4، ص 71.

<sup>5</sup> سررة المستحنة، الأية 10.

فنفس السورة؛ نفس الأية. وانظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 12-13.

ويُروى أيضا بخصوص فكرة التعويض أنه نعي إلى امرأة من بني شيبان من أهل البصرة خبروفاة زوجها الأول جاء، فارتفعوا إلى عثمان ليقضي بينهم، فخير الرجل الأول بين المرأة أو الصداق فاختار الصداق<sup>2</sup>.

أما في حالة فسخ الزوج لعقد النكاح قبل البناء، فيحق للزوجة حسب التشريع القرآني أن تتمتع بقدر من الصداق المفقدم لها : يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فمالكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن وسرحوهن صراحا جميلا<sup>3</sup> ونلاحظ هنا أنه لم يقع ضبط قيمة المتعة 4 بينما وقع ضبطها في الآية عدد 237 من سورة البقرة بنصف قيمة الصداق 5.

وإن محاولة التمعن في التشريعات الواردة بخصوص الصداق تزيد في التأكيد على اعتباره مقابلا تتقاضاه المرأة لوطئها وحول تمتيع المرأة في حالة فسخ عقد النكاح من قبل الزوج، فهو بمثابة التعويض المادي عما قد يلحقها من ضرر معنوي بسبب تراجعه في ما وعدها به.

من الذي كان يسوق المهر للعروس أو لأهلها ؟

تشير أغلب الروايات الواردة في مصادرنا بخصوص الزواج والمهر إلى أن العريس هو الذي كان يسوق الصداق للعروس باعتباره المستفيد الرئيسي من عملية الزواج لكن أوردت مصادرنا أيضا حالات عديدة يقوم فيها الأب أو الولي بدفع الصداق عن العروس وفي الحديث: وليس عند أبوينا ما يصدقان عنا<sup>6</sup> كما لاحظنا في قراءاتنا حالات يكون سائق المهر والد العروس نفسه عن العريس، مثل ما حدث لما خطب لقيط بن زرارة من ذي الجدين وهو قيس بن مسعود الشيباتي ابنته فقال له: لا تبيتن فينا عزبا ولا محروما فزوجه وساق عنه المهر وبني بها في ليلته تلك<sup>7</sup>.

كذلك لما خطب علي فاطمة سأله الرسول: هل عندك شيء؟ فقال: لا فقال له وأين درعك الخطمية التي أعطيتك يوم كذا ؟ قال: هي عندي، قال: فأصدقها إياها، فأصدقها وتزوّجها قل.

أ هي سهية بنت عمر الشيبانية روت عن عثمان وعلي : نفس المصدر، ص 471.

<sup>2</sup> نفس المصدر؛ نفس الصفحة.

<sup>&</sup>quot; سورة الأحراب، الآية 49، أنظر أيضا ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 3، ص 479 - 480.

متعة المرأة ما وصبلت به بعد الطلاق: أنظر ابن منظور: لسان العرب، ج 13، ص 15- 16.

<sup>6</sup> ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، 273- 274.

أي يؤدّيان إلى أزواجنا الصداق: أنظر ابن منظور، السان العرب، ج 7، ص 310.

أبن عبد ربه، العقد الفريد، ج 6، ص 66.

<sup>8</sup> ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 20.

كما نقرأ في نفس المصدر، ويخص هذا خبر زواج الرسول من أم حبيبة بنت أبي سفيان، أنه أرسل إلى النجاشي من يخطبها منه فزوّجها إياه وأصدقها من عنده عن الرسول أربع مائة دينار 1.

وثفيد كل هذه الأمثلة التي قدمناها أن الصداق، الذي يمثل ركنا رئيسيا من أركان الزواج والذي يسوقه العريس للعروس حتى يستحل فرجها، يُمكن أن يدفعه عنه طرفا آخر أبا كان أو وليا أو حتى أجنبيا؛ وفي إطار سياسة التشجيع والحث على الزواج التي إنتهجها الإسلام، أوردت مصادرنا حالات عديدة تكفّل فيها الرسول بإعانة بعض المسلمين على دفع مهر العروس<sup>2</sup>، وسلك عمر بن عبد العزيز من بعده نفس السياسة فجعل لمن تزوج امرأة ولم يقدر أن يسوق إليها صداقها أن يأخذه من مال الش<sup>3</sup>.

كيف وأين كان يصرف المهر؟

نتوقف الإجابة عن هذا السوّال على أمرين اثنين أوّلهما نوعية المهر المُساق إبل، مال، أو عقار وثانيهما هُوية الشخص المُتصرِّف فيه العروس نفسها أو ولبها أو كامل قومها 4، وسبق أن ذكرنا أن بعض أهل الجاهلية كانوا لا يعطون من المهر شيئا للعروس بل كانوا ينفجون به ما يملكونه من إبل.

وما كان معمول به أيضا هو أن الولي الذي يُسلم إليه مهر العروس<sup>5</sup>، يجهز منه ابنته ببعض المناع الذي تحتاج إليه في حياتها اليومية بعد زواجها وظل هذا معمولا به في العهد الإسلامي<sup>6</sup>، ويبدو أنه هناك من كان يُجهز ابنته من عنده وبماله الخاص ولا ينجأ إلى استعمال المال المُقدم له كمهر لها، ونذكر من بين هؤلاء عَدي بن حاتم الطائي الذي أعدّه ابن حبيب من أجواد الإسلام<sup>7</sup> وكان زوّج ابنته إلى عمرو بن حريث على السنة أي بأربعة وثمانين درهما وجهز ابنته من عنده 8 كما تعرّضنا في مصادرنا إلى

أ نفس المصدر، ص 99. ويبدو أن عبد العلك بن مروان وقت صداق النساء أربع مالة دينار لذلك السبب : نفس المصدر، ندس الصفحة.

<sup>&#</sup>x27; الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 1، ص 34- 35.

أنظر أبن سعد، الطبقات الكبرى، ج 5، ص374.

ألمهر الذي ساقه مسيلمة إلى سجاج والمتمثل في وضع صلاتي الفجر والعشاء، تمتّع به كامل قومها الذين قالوا فيه
 "هذا حق لنا ومهر كريمة منا لا نرده"، أنظر : أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأعاني، ج 18، ص 165- 166.

ق هذا يفسر ما ذهب الله بعض الباحثين في كون المهر سوسسة شأهدة على السلطة التي يمارسها جيل على جيل الحر ، انظر :

A. Testart, N. Govoroff et V. Lécrivain, "Les prestations matrimoniales", *L'Homme*, n° 161 Janvier-Mars 2002, p. 169.

ألما زوج الرسول ابنته فاطمة لعلي بعث معها بخملة روسادة ادم حشوها ليف ورحانين وسقاء وجرتبين، انظر : ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup>المحتبر، ص 156.

قنس المصدر ، نفس الصفحة .

حالات أخرى بوصىي فيها الولي ابنته أن تحتبس قسما من المهر لنفسها لتأمينها من نوانب الدهر، وأن توسّع بالبعض الآخر لأهلها<sup>1</sup>.

وما لاحظناه بصفة عامة أن العروس كانت في الفترة الإسلامية الأولى تتصرف في مهرها بكل حرية<sup>2</sup>، ويُثبتُ صنفا من النساء كن يخترن نوعية صداقهن كما بينا ذلك أنه أكيد الشريعة الإسلامية على وجوب الصداق كركن أساسي من أركان الزواج لا يستقسم بدونه، مدى أهمية هذه المؤسسة وما ترمز إليه من دلالات عميقة المعنى ومتجذرة لا فقط في الثقافة العربية بل وكذلك في مختلف الثقافات الإنمانية منذ فجر التاريخ.

#### 3 da\_\_\_\_\_all

لايُمكن التغافل عن ذكر آخر طقس من طقوس الزواج الذي يُعتبر تتويجا لكل ما سبقه من مراحل، وهو الإهداء أو الهداء والمتمثل في مغادرة العروس مقرّ إقامة أهلها للعيش مع زوجها وسط أهله وذويه<sup>4</sup>.

ولو رجعنا للمعاجم العربية بحثا عما ورد فيها من تفاسير لعبارة الإهداء أو الهداء ورموزها في الثقافة العربية القديمة، لزدنا تأكدا من أنّ الزواج يشبه في ظاهره غيره من العقود التي تبرم بين أطراف معيّنة، بعد الطلب والعرض ومناقشة الشروط والتي يليها مباشرة تسليم البضاعة إلى الذي أصبح صاحبها ومالكها بمُقتضى ما يُخوله له ذلك العقد من حقوق عليها والهدي من الهدية ويبدو أنها كانت في الأصل مالا ويدعم ابن منظور رأيه هذا بقول سليمان أتمتني بما $^{5}$  وكان يقصد الهدية التي أرسلتها إليه ملكة سبا اوإني مرسلة إليهم بهدية  $^{6}$ .

كما يقول ابن منظور أنّ الهَدِيُّ الأسير وبيدو أن المرأة مُمّيت هديًا لأنها كالأسير

أبو الغرج الأصفهائي، كتاب الأغالي، ج إ: ص 298 - 299.

ر توقع المسابق الم حبيبة بنت أبي سفيان مهر ها الذي مناقه إليها النجاشي عن الرسول، أرادت أن تعطي منه إلى أبر هة عالم المراقبة النجاشي التي المراقبة المراقبة

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> تقول العرب ; هذى العروس إلى بعلها هذاء، وقد هديت إليه، ويقال ; إهندى الرجل امراته إذا جمعها إليه وضمها وهي مهدية وهدي ; أنظر ابن منظور، السان العرب، ج15، ص62.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> ذكرت مصادرناً بعض الحالات التي يُشترط فيها على الزوج الإقامة مع زوجته وسط أهلها، وهو سلوك الاحتلااء خاصة عند بعض سكان المدينة ونذكر على سبيل المثال أن أبا بكر لنا نزوج إمراة من الخزرج وهي حبيبة بنت خارجة، أقام معها بالسنتج حسب ثقاليد أهلها : أنظر الطبري، تاريخ الطبري، ح 3، ص 198- 200.
أصورة النمل، الأية 35.

<sup>8</sup> نفس السورة، الآية 36، راجع : ابن منظور ، اسان العرب ، ج 15، ص 61.

عند زوجها أوالهَدَيُ ما يُهدى إلى مكة من النعم ولا تحلقوا رؤوسكم حتى ببلغ الهدي محله ويضيف صاحب اللسان إلى النعم المال والمتاع، ويذكر أنّ العرب تسمي الإبل هديًا ويقولون كم هديّ بني فلان ؟ يعنون الإبل، التي سُميت هديًا لأنها تُهدى إلى البيت 4

وكان للعرب تقاليدهم الخاصة بهم في الإهداء الذي يعيرون عليه أيضا بالزرُفاف<sup>5</sup>، فكانوا يقومون بتزيين العروس بمختلف مستحضرات الزينة التي نذكر منها العود<sup>6</sup> والورس<sup>7</sup> والعنبر<sup>8</sup> والزباد<sup>9</sup> والمسك<sup>10</sup> ....<sup>11</sup>، ويصلحون من شأنها في ما يخص ثوابها فيقومون بصبغها<sup>12</sup> إلى غير ذلك.

ثمّ يتم حمل العروس إلى عربسها بعد أن يُطلب منه إرسال من يحملها إليه 13، وعثرنا في مصادرنا على حالات أخرى يكون فيها أخو العروس هو الذي يتولى عملية حمل أخته إلى عريسها، ونذكر على سبيل المثال أنّ ذي الجدين وهو قيس بن مسعود الشيباني بعث بابنته مع ولاه بسطام عندما زوّجها إلى لقيط بن زرارة 14، وتشير المصادر أيضا إلى أن عملية حمل العروس إلى عربسها يُمكن أن تقوم بها بعض النسوة، إلا أن ذلك كان يُعتبر غير كافيا لإضفاء الشرعية اللازمة على عملية إيصال العروس إلى عربسها والتي يوليها العرف العربي القديم أهمية خاصة لها علاقة بالقيم الموروثة والراسخة في اللاوعي الجماعي ومن المستحسن في مجتمع ذكوري كالمجتمع العربي في القرنين السادس والسابع ميلادي، أن يقوم بها ذكرا، خاصة وأننا في بيئة

ا ابن منظور ، اسان العرب ؛ ج 15 ، ص 62.

<sup>.</sup> 2 واحد الأنعام وهي المال الراعية ; الإبل والغنم والبقر... ويبدو أن العرب أرادوا بالنعم الإبل خاصة، أنظر ; نفس المصدر، ج 14، ص 212. وانظر الباب الثالث من هذا البحث.

<sup>3</sup> *سورة البقرة*، الأية 196.

أبن منظور ، لسان العرب ، ج15 ، ص62.

قيقولون : زفت العروس يزقها زقا وزفاقا... أي هداها : نفس المصدر، ج6، ص57.

و هو الخشبة المطرآة يُدخن بها ويُستجمر بها، غلب عليها الإسم لكرمه وفي الحديث: "عليكم بالعود الهندي" قيل هو القصط البحري، وقيل هو العود الذي يتبخر به: أنظر نفس المصدر، ج 9 ، ص 461 - 462.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> العربس : فنيت أصغر بكون باليمن، تتخذ منه الغمرة للوجه (يُطلى به رجه العراة ويداها حتى نترق بشرتها ويصغو لونها: نفس العصدر، ج 10، ص 119) : انظر : نفس العصدر، ج 15، ص 270.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> العنير ; الزعفران وقيل الورس، والعلير ; الترس، وإنما سُمي بذلك لأنه يُتخذ من جلد سمكة بحرية يقال لها العنير : انظر المصدر نفسه، ج 9، ص 414.

الزياد : طيب يُجلب من دابة من نواحي الهند : أنظر نفس المصدر ج 10، ص 10.

المسك : ضرب من الطيب فارسي محرّب، وكانت العرب تُسيه المشموم... أنظر المصدر ناسه، ج 13، ص 107.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 98.

<sup>12</sup> أبو الغرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 1، ص 299.

الما تزوج الرسول من أسماء بئت النعمان الجوائية أرسل أبا أسد المناعدي يحملها إليه : أنظر الطبري، تاريخ الطبري، ج 11، ص 613.

<sup>14</sup> ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 6، ص 66.

صحراوية يَقِلَ فيها الأمن عن المال وعن النفس لتقشي ظاهرة قطع الطرق والسبي وقد تكون كل هذه العوامل أو البعض منها، من الأسباب التي جعلت عمر بن الخطاب يتدارك وضعا كهذا تسبّب فيه شخصيا لما قام بتكليف بعض النسوة بمرافقة أم أبان الدوسية إلى زوجها عثمان بعد أن زوجها إياه، قائلا : إنها أمانة في عنقي، أخشى أن تضيع بيني وبين عثمان فلحقهن وضرب بنفسه على باب عثمان، وقال له : خذ أهلك بارك الله لك فيهم!

إن موقف عمر له ارتباط متين بنظرته الاحتقارية للمرأة واعتبارها دون الرجل منزلة ومكانة، وبالتالي عدم كفاءتها لأداء مهمة رسمية كايصال عروس أمانة إلى عربسها، ويكشف موققه في الأن نفسه عن تقديسه وتقديس المجتمع العربي ككلّ لهذا الطقس بالذات من طقوس الزواج وتثمينه لمكانة العروس في هذه المؤسسة باعتبارها أمانة نفيسة أسلم في يد الزوج ليواصل مهمة رعايتها وحمايتها.

وما يمكن استنتاجه من خلال ما سبق هو أن العروس كانت تحمل إلى عربسها ويبدو أن ذلك كان يتم بواسطة المزقة أو المحقة، التي تتمثل في رحل يُحف بثوب تركب فيه العروس، ويشبه هذا المركب الهودج إلا أن الهودج يُقبّب والمحقة لا تقبّب، وعن ابن دريد أنّ سبب تسمية هذا المركب الخاص بالنساء بالمحقة، هو الخشب الذي يحفق ويحيط بالقاعد من جميع جوانبه ، هذا هام ويرمز إلى ما ذكرناه آنفا بخصوص تثمين وتقديس المجتمع العربي آنذاك لمؤسسة الزواج، وخاصة للعروس التي تُحاط بعناية خاصة ومُركزة في جميع طقوس الزواج وأنها كانت تُحملُ وتهدى لعربسها في أبهى حُلة وشكل.

وعند وصول العروس معززة ومكرمة إلى روجها لله تدخل عليه، فيقوم باجتلائها وكان للعرب القدامي سننهم الخاصة في اجتلاء النساء، ونذكر على سبيل المثال، أن الرسول لما تزوج من أسماء الكندية حُملت إليه وأنزلت في أطم بني ساعدة، فخرج إليها يمشي على رجليه حتى جاءها وتقول الرواية : فاقعى على ركبتيه ثم أهوى

أ نفس المصدر ، نفس الصفحة.

² ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 144.

<sup>3</sup> ابن منظور ، لمنان العرب ، ج 6 ، ص 57.

لا يبدو أن وصول العروس إلى عربيسها يُرافقه في العرف العربي احتفالا ومراسما، ومن ذلك أن الرسول في ليلة زفاف الفريعة بنت أسعد بن زرارة، من نبيط بن جابر - وهما من بنى النجار - وكان هو الذي زوجها إياه، طلب منهم أن يقولوا : "أيناكم فحيونا نحييكم، ولو لا الذهب الأحمر ما جنداكم" : أنظر : ابن سعد، الطبقات الكبري، ح 8، ص 440.

أمن جلا الأمــر وجلاه وجلــى عنه كشفه وأظهره وقد انجلى وتجلى وأمرٌ جليٌ : واضح ... أنظر : ابن منظور ،
 اسان العرب ، ج 2 ، ص 343 - 345.

إليها ليقتلها، وكذلك كان يصنع إذا اجتلى النساء 1.

إنّ خروج الرسول مترجلا إلى زوجته وقعوده على ركبتيه أمامها ليُقبّلها يرمز اللى مدى تقديسه للمرأة ومن خلاله تقديس كل المجتمع العربي آنذاك لها ومعاملتها بكل رقة ولطف وأناقة، إجلالا لمكانتها ودورها في المجتمع ويُقند هذا الموقف كل ما لعت به الرجل العربي آنذاك من خشونة وعجرفة ووحشية في معاملته للمرأة واعتبارها مجرد متاع للهو والمتعة، هذا أمر ويستحق الوقوف عنده، لأن الرسول وليد البيئة التي عاش فيها ونشر فيها دعوته، وكان يتبنى بالتالي أهم أفكارها وقيمها.

ويُشكل اجتلاء العروس أو جاوتها أهم طقوس الزواج على الإطلاق باعتباره تجسيدا لاختراق الممنوع الاجتماعي بتزكية المجتمع نفسه واحتفاله بذلك، فالزواج يعطي للزوج حق التكشف على جسد كان ممنوعا عليه فاصبح حلا له بفضل ما تخوله له مؤسسة الزواج من حقوق وتجريد العريس عروسه من ثيابها التي كانت تحجبها يعتبر فتحا لباب كان مغلقا ويُمكن أن يكون لهذا الطقس بعدين، أولهما نزع الستر الذي كان يحجب جسد المرأة التي تزوجها، ويُعدا يتمثل في المرحلة التي تلي مباشرة العملية الأولى وهي عملية اختراق الغشاوة التي كانت تحمي فرج العروس البكر وتمنعه وللعرب مصطلحاتهم الخاصة للتعبير عن هذه العملية نذكر من بينها القِطئة أو الإفتراع ونقول العرب "اقتض المرأة افترعها وأخذ قضتها أي عذرتها أو ابتكرها وتسمي ونقول العرب "اقتض المرأة افترعها وأخذ قضتها أي عذرتها أو ابتكرها وتسمي الزوج الذي يقوم بذلك بأبي عذرها أ

ولا نعرف الكثير عن طقوس هذه العملية أو المراسم الاجتماعية التي كانت ترافقها في تلك الفترة وتتساءل إن كانت نقام لها مراسما بالفعل، كتلك التي ثقام اليوم في بعض جهات العالم العربي التي حافظت على تقاليدها والتي تبدو باتصال متين مع العروبة وقيمها ؟ وما نستتنجه من خلال مصادرنا هو ضرورة مطاوعة العروس لعريسها ليفتض عذرتها وإلا تصبح محل لوم المجموعة ويبدو أيضا من خلال الأخبار الواردة في المصادر أن تجريد العريس عروسه من ثيابها يستجيب لبعض التراتيب المصادر أن تجريد العريس عروسه من ثيابها يستجيب لبعض التراتيب المضبوطة، ونعرض على سبيل المثال الحوار الذي دار بين عثمان ابن عقان ونائلة

<sup>1</sup> انظر : ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 144.

<sup>2</sup> ابن منظور: اسان العرب: ج 11، ص 204.

أنظر ابن سعد، الطبقات الكبرى: ج 8، ص 475 : حيث نقر أ بخصوص سكينة بنت الحسين بن علي بن أبي طالب أن محمد بن الزبير بن العوام كان أول أزواجها و هو الذي "ابتكر ها".

الغذرة : البكارة والعدرة ما للبكر من الالتحام قبل الافتضاض وغذرة الجارية : اقتضاضها ويقال : فلان أبو غذر فلانة إذا كان اقترعها واقتضتها وأبو عذرتها : ابن منظور، اسان العرب، ج 9، ص 107.

أقبل الامراة من العرب : "علام تمنعين زرجك القضئة ؟" فلجابت : "كذب والله إني الطاطئء له الموساد وأرخي له الباد" تريد بذلك أنها الا تضم لخذيها، الظر : لفن المصدر، ج 1، ص 338.

بنت الفرافصة الكابية ليلة دخولها عليه، إذ قال لها: اتقومي إلينا أم نقوم إليك ؟ فقالت له: "ما قطعت أرض السماوة وأريد أن أنثني إلى عرض البيت وقامت إليه فقال لها: انزعي ثيابك فنزعتها، فقال حلي مرطك، فأجابته: أنت وذاك<sup>1</sup>، وفي المرط قال أحد الشعراء العرب:

تساهم ثوباها ففي الذرع رداة وفي المرط لقوان ردفهما عَبلُ $^2$ 

وما نلاحظه في هذا البيت هو تمييز الشاعر بين ثوبين أحدهما الدرع وهو ثوب تدخل وسطه المرأة وتجعل له يدين وتخيط فرجيه<sup>3</sup>، وتجويه في هذا البيت ردأة وهي الجارية الشابة الممشوقة والثوب الثاني هو الميرط وهو كساء أو مطرف بُشتمل به ويكون غير مخيط ونلاحظ حسب البيت أنه يلي مباشرة جسد المرأة وبالتحديد فخذيها، اللذين وصفهما الشاعر باللفوين لاكتنازهما لحما ووصف ردفهما بالعبل<sup>6</sup>.

وما يمكن استخلاصه مما سبق هو وجود عُرف عربي قديم تجري عليه عملية تجريد العروس من ثبابها و هو عُرف مشحون بمعاني دقيقة تعبر عليها تلك الرموز التي لها دلالاتها، باعتبار الرمز تجسيدا ماديا لما هو معلوي، وتكتسي الرموز أهميتها من كونها وسيلة اتصال بين الأشخاص وتتمي إلى منظومة خاصتة تسوسها قوانين داخلية، مما يفسر تقديس المجتمع لها، فنائلة الكلبية كانت تعرف ما كان لها وما كان عليها، خاصة وأنها كانت ثببا فنزعت ثوبها الخارجي، لكنها طلبت من عثمان أن يكون هو الذي يقوم بحل مرطها أو ثوبها الداخلي قائلة له : أنت وذاك ، فهل كان ذلك مجرد تعبير عن رغبة شخصية أم تكرارا الإحدى طقوس الزواج التي أسي معناها الأصلي مع طول المدة وظلت رموزها مجردة وشاهدة عليها على مر الأجيال والعصور؟ ونتساءل إن لم يكن حرص نائلة على أن يكون عثمان هو الذي يتولى حل مرطها بنفسه مشحونا بمعاني دقيقة ومعبرة عن تثلك الوضعية الإجتماعية الجديدة التي يحدثها الزواج، والمتمثلة في تسلم الزوج منذ تكشفه على جسد زوجته مسؤولية احصانها ومنعها بلحصان فرجها أولا وبالذات؟ ذلك أن الإحصان إحصان الفرج هو اعفافه 6، وهو ما يؤكده النص القرآني والتي احصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا 7.

فالمرأة تكون المسؤولة الوحيدة قبل زواجها على إحصان فرجها وإعفافه

أبن عبد ربه، العقد الفريد، ج 6، من 70- 71.

<sup>2</sup> نفس المصدر ، ج 13 ، ص 83 . 2 عس المصدر ، ج 13 ، ص 83 .

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> نفس المصدر، ج 4، ص 331,

نفس المصدر، ج 5، ص 78.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> العبل : الصخم في كل شيء : ابن منظور *، لسان العرب* ، ج 9، ص 14.

انظر: نفس المصدر، ج 3، ص 209 - 210.

<sup>?</sup> سررة الأنبياء ، الأية 91.

وبزواجها تتحول هذه المسؤولية إلى زوجها وهي مسؤولية ثقيلة يحاسبه عليها المجتمع ككل، مما يفسر شدة المراقبة التي يفرضها الزوج على زوجته، والرجل العربي بصفة عامة على المرأة وإنّ تحمّل الزوج هذه المسؤولية يبدأ منذ لحظة فتحه للمخلق وإجلائه والتكشف عليه.

من جهة أخرى، تشير المصادر إلى أن العربس كان يولم على عروسه صبيحة عرسه أو مدخله ويُمكننا الإستشهاد بأمثلة عديدة من السيرة وأخبار الصحابة إلى غير ذلك، ويبدو أيضا أنّ إعداد طعام العرسان كان يشكل في تلك الفترة مورد رزق البعض من التجار أ في بعض المدن العربية في الفترة الإسلامية الأولى، مما يفسر أهمية هذه العادة وكثرة رواجها.

يتجلى ممّا سبق أهمية الجانب الجنسي في مؤسسة الزواج ودورها في تنظيم الحياة الجنسية للإنسان سُموًا به من الطبيعة إلى النقافة.

أ أبو الغرج الأصفهاني، كتاب الأغالي، ج 4، ص 53.

## الفصل الثانح

الزواج ودوره في تأطير الحياة الجنسية في المجتمع العربي الجاهلي والإسلامي الأوّل

لم نعثر في المعاجم العربية القديمة على مصطلح الجنس أو الجنسائية بمعتاه المعروف حاليا واستعمل العرب القدامي عبارات أخرى عديدة ومتنوعة تغيد نفس المعنى سنتعرض خلال هذا الفصل إلى دراسة البعض منها.

# النّكاح المباح والنكاح الممنوع

ميزت الثقافة العربية منذ العهد الجاهلي بين نوعين من النكاح نكاح منظم تؤطره مؤسسة الزواج ويُبيحه المجتمع ونكاح لا يخضع لأي غُرف أو قانون، ينبذه المجتمع ويدينه، أطلقت عليها حدة أسماء أشهرها الزنا<sup>4</sup> والسفاح<sup>5</sup>، وكان أهل الجاهلية إذا خطب الرجل أمرأة قال : انكحيني وإذا أراد الزنا قال : سافحيني وقال الأعشى في هذا الصدد : إما نكاح وإما أزن<sup>6</sup>.

ويُروى أن الرسول مرَّ ببيت فسمع عزفا فقال ما هذا ؟ قالوا يا رسول الله نكح فلان فقال كمل دينه، هذا النكاح لا السفاح ولا يكون نكاحا في السرّ حتى يُرى لله أو يسمع حسّ دفّ والدخان كناية عن الطبخ والوليمة وهي عادة متجذرة في

أ استُعمل هذا المصطلح كتعريب للعبارة الغرنسية : "Sexuallié" في عنوان كتاب هيد الوهاب بوجديية : La Sexualité en Islam.

أبن منظور، اسان العرب، ج 2، ص383 حيث نقرأ في تعريفه للجنس انه: "المضرب من كل شيء، وهو من الناس ومن الطير ومن حدود المدو والعروض والأشهاء جملة ...".

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> النكاح هو إحدى العبارات التي استعملها العرب للتدليل على الجانب الجنسي من الزواج مثل القحم والخجأ : انظر ابن منظور، العارب الوطع، وقبل للتزوج نكاح الأنه منظور، العرب الوطع، وقبل للتزوج نكاح الأنه صبب الوطء العباح : أنظر نفس المصدر ج 14، ص 279.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> نغ*ى* المصدر ، ج 6، ص 96-97.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> يتول ابن منظور في تعريفه للمفاح : "التسافح والمفاح والمسافحة الزنا والفجور... وهو أن تقيم امرأة مع رجل على فجور من غير تزويج صحيح" : نفس المصدر، ص 275، ويُضيف ابن منظور في نفس الصفحة، أن الزنا سفح المناوع ا

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> نض المصدر، ص 96.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> وفي الحديث : "أعلنوا الذكاح وأضربوا عليه بالغربال"، والمنوبال والدف ثنيه به في استدارته، انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 10، ص 39, وإن ضرب الدف والفناء من بين طقوس حفل الزفاف. أنظر : أبو الغرج الأصفهائي، *الأغاني، ج 4، ص 457، وابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص447.* 

التقاليد العربية الموروثة وثرية بالرّموز  $^2$  والغرض منها إشهار الزواج وإعلانه لدفع الرّيبة، ذلك أن السفاح يكون في السّر لأنه غير مشروع وممنوع  $^4$ ، ولا يفوتنا التاكيد على أن الوليمة ضرورية وركن أساسي من أركان النكاح ؛ ذلك أن الرسول قال لعليّ بن أبي طالب لما زوّجه ابنته فاطمة : "يا علي إنه لا بد للعروس من وليمة ويبدو أن عليّا رهن درعه عند يهودي ليولم على فاطمة وليمة لم يكن أفضل منها في ذلك الزمان  $^6$ .

فالوليمة التي عرفها ابن منظور بأنها طعام العرس والأملاك، أصلها الولمة وهي تعام الشيء واجتماعه والهدف منها إشهار النكاح والإعلان عنه بجمع الناس على طعام ويروى أن عدد الذين أكلوا من الطعام الذي أولمه الرسول على زينب، بلغ حوالي أحدا أو اثنين وسيعين رجلا وجاؤوا لتهنئة الرسول الذي أشهر زواجه من زينب بهذه الطريقة.

إن العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة يمنعها المجتمع العربي آنذاك؟ والزواج وحده الذي يقوم باختراق الممنوع والحرام ليصبح مسموحا به وحلالا يزكيه المجتمع ويبارك الله فيه نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم أنى شنتم وقدموا لأنفسكم واثقوا الله الله المنافكم حرث لكم فاتوا حرثكم أنى شنتم وقدموا لأنفسكم التسمية عند الجماع أي قول بسم الله أو من السنة إذا دخلت المرأة على زوجها ليلة الزفاف أن يقوم فيصلى ركعتين 12 ونلامس عند هذا الحد

ا تستمة هذه الحادة جذورها من فترة تاريخية موظة في القدم، السارت إليها أقدم التصوص المُمدوّنة بالأكاديّة المتي تمّ اكتشافها في بلاد الرافدين ويعود تاريخها إلى أوائل القرن الثاني قبل الميلاد. راجع : صبيح عبد الله، عق*ربة جريمة* النّال ، ص 60

أذكر بعدى تقديس العرب لعادة تقاسم الطعام وما يتجر عن ذلك من التزامات يتعهدون بها تجاه بعضهم بعضا. وأعطى العرب أسماء مختلفة للأطعمة التي يتم إعدادها في مختلف المناسبات فسعوا طعام العرس الوليمة وطعام المأتم الوضيمة وطعام الولادة الكرس... أنظر ابن منظور السان العرب، ج 11، ص 399 وص 330 وج 10، ص 239.

وأشهار الزواج ركنا أساسيا لكل زواج صحيح.

حرّم الإسلام نكاح السُر : "لا تواعدوهن سرّا" : سورة البيرة، الأية 235.

أين سعد، الطبقات الكيري، ج 8، ص 21.
 فض المصدر، ص23.

<sup>7</sup> أنظر : ابن منظور ، اسان العرب ، ج 15 ، ص 399.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> يتكون طعام الوليمة من لحم شاة أو كبش برافقه أصلع من ذرة أو غيرها من الحبوب، أنظر ابن سعد، الطبقات التعبري، ج 8، ص 21. ونقرأ على من 122 من نفس المصدر أن وليمة رسول الله على صفية. كانت العمن والأقط والتمر.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> أنظر ابن سعد، نفس المصدر، ص 105, وفي الحديث أنه ما أولم أحد على نسانه ما أولم على زينب، أنظر : ابن منظور ، اسان العرب، ج 15، ص 399.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> سورة البقرة؛ الأية 223.

<sup>11</sup> انظر: ابن كاير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 252.

<sup>12</sup> ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 8، ص 72.

فكرة حساسة تناولها بالدرس أميل دوركهايم وهي جدلية الممنسوع "Interdii" والمحرّم أو الممنسوع "Interdii" والمحرّم المعرّم يدخل في دائرة الممنوع ويرتبط بما هو ديني واجتماعي فالزواج إذا نزعنا عنه طابعه الاجتماعي والعُرفي كمؤسسة تنظيم وتأطير للعلاقات الجنسية بين النساء والرجال داخل المجتمع وتشريع لعملية الإنجاب<sup>2</sup> ؛ يُصبح مُجرّدا من عمق معناه الثقافي والإنساني بعدم خضوعه للقانون وللعُرف الإجتماعي، فيصبح حينئذ ممنوعا والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ماملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين.

وحرم القرآن في العديد من آياته الزنا وماهاه الله بالإشراك بسه الزاني لا ينكح إلا زائية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك واعتبره الرسول قاذورة  $^6$  يُعاقب مقترفها بالرجم في حالة ثبوت التهمة عليه  $^7$ ، رجلا كان أو المراة.

وما يمكن ملاحظته ونحن نتصفح مختلف الروايات التي أوردتها مصادرنا في هذا الباب هو صعوبة إثبات تهمة الزنا على من رُمي بها إلى درجة الاستحالة في أغلب الأحيان، ويقول الجاحظ: مما صان الله به النساء أنه جعل في جميع الأحكام شاهدين وجعل الشهادة على المرأة إذا رُميت بالزنى أربعة مجتمعين غير متفرقين في موضع يشهدون أنهم رأوه مثل الميل في المكحلة وهذا الشيء عسير لما أراد الله من إغماض هذا الحد إذ جعل فيه الشدخ الحجارة أ، وهذا تعبير أمين على الموقف القرآني

ا أنظر :

E. Durkhelm, les Formes élémentaires de la vie religieuse, p428 et les pages suivantes. وسوف نتولي دراسة هذه الفكرة في الباب الثالث من هذا البحث.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> يُعتبر الإنجاب من أهم أهداف الزواج وهو وحده الذي يعنج الشرعية الإجتماعية للأبناء ويُلحقهم بنسب آبائهم ؛ وتثبت المادة الأثنولوجية المتوقرة في مصادرنا، نظرة العربي الاحتقارية لمن لا ولد له وهو العاقر أو الأبثر : انظر ابن منظور، *لمان العر*ب،ج 9، ص 316.

³ س*ورة المعارج*، الأيتان 29 و30.

أ نذكر من أهمها الأية 32 من سورة الإسراء : "لا تقربوا الزنا إنه كان فلحشة وساء سبيلا" والأينين 68 و69 من سورة الفرقان والأيتين 2 و3 من سورة النور والأية 12 من سورة الممتحنة.

 <sup>&</sup>quot;الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مالة جلدة..." إسورة النور ، الأية 3.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> ابن منظور؛ *لسان العرب*؛ ج11، ص73.

أبلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص.9. وبخصوص الرّجم يُمكن التنكير في دلالات هذه اقعماية وربطها بفكرة بالشيطان "الرّجبم" في الثقافة العربية ثم الإسلامية. والرّجم لا يكون إلا بالحجارة، انظر: ابن منظور، اسان العرب، ج5، ص 120-121، فهل كانت الحجارة اداة تطهير لما هو رجس (Impur) وهل كان ذلك بعلاقة مع اعتبارها في التاريخ السامي القديم كمسكن ثلالاه كما سيُوضع لاحقا ؟ والرّجم عقوبة قديمة أشارت إليها اللصوص السترمرية التي يعود تاريخها إلى النصف الثاني من القرن الثالث قبل الميلاد وكانت تُسلط على كل من اقترف الزنا: راجع صبيح عبد الله عقوبة عربية الزنان، من 55.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> الشخخ : الكسر في كل شيء رطب ورخص : ابن منظور ، اسان العرب ، ج7، ص 53 ونشير إلى وجود فارق هام من الناحية اللغوية على الأقل بين الشدخ والرجم : إنظر المصدر السابق.

إذ يقول الله واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم  $^2$  وتؤكد الروايات الواردة في مصادرنا عن شدة التحري في مختلف الأحكام المتخذة في مسالة الزنا لما تكتسيه هذه القهمة من خطورة، وتهديدها للتوازن الاجتماعي القائم على صراحة النسب وصحته  $^3$  وعلى سبيل المثال لما جلس عمر بن الخطاب ودعا المغيرة بن شعبه والشهود للتحقيق في قضية زنا تورط فيها المغيرة، خاطب هذا الأخير احد الشهود قائلا : يا زياد اذكر الله، واذكر موقف يوم القيامة ؛ فإن الله وكتابه ورسوله وأمير المؤمنين قد حقنوا دمي، إلا أن تتجاوز إلى ما لم تر ما رأيت فوالله لو كنت بين بطني وبطنها ما رأيت أين سلك ذكري منها فسأله أمير المؤمنين " أرأيته يدخله كالميل في المكحلة؟" فقال:  $^4$ 

ويحرص الإسلام حرصا شديدا على معاقبة كل من يرمي شخصا بالزنا بدون تحري وتثبت والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون<sup>5</sup>.

إن موقف الحضارة الإسلامية من الزنا متجنر في تاريخ الثقافة العربية الجاهلية وأوردت مصادرنا قصة طريفة حول تورط هند بنت عتبة بن ربيعة في الفترة الجاهلية في قضية زنا رماها بها زوجها الأول الفاكه بن المغيرة بن عبدالله بن عمر بن مخزوم، وتبرز أحداث الرواية مدى تألم هند وأبيها وشدة حرص هذا الأخير على نبرئة ذمتها مما قذفها به زوجها إلى درجة استعداده لقتله إن كان ما رماها به صحيحا لوضع حد للقضيحة، أو محاكمته إلى أحد كهان اليمن إن كانت هند متأكدة من براءتها، إذ قال لها : يا بنية إن الناس قد أكثروا فيك، فأنبئيني نباك، فإن يكن الرجل عليك صادقا دسست عليه من يقتله فتنقطع عنك المقالة، وإن يك كاذبا حاكمته إلى بعض كهان اليمن، فأجابته بأنها متأكدة من براءتها، فقال عتبة لصهره يا فاكه إنك قد رميت بنتي بأمر عظيم، فحاكمني إلى بعض كهان اليمن، فكان ذلك وبحضور جماعة من بني مخزوم غظيم، فحاكمني إلى بعض كهان اليمن، فكان ذلك وبحضور جماعة من بني مخزوم خرجت مع الفاكه وجماعة من عبد مناف خرجت مع عتبة وابنته، أعلن الكاهن براءة

الجاحظ، الرسائل، ج 2، "كتاب مفاخرة الحواري والغلمان"، ص 97: للاحظ أن عقوبة الشدخ بالحجارة متواضعة في حد ذاتها إذا قارناها بما نصت عليه الديانتين اليهودية والمسيحية في هذا الباب، ذلك أن اليهودية تعاقب الزنا بالقتل والمسيحية بالقلع وهو العزل وانتزاع الشيء من أصله: إنظر: ابن منظور، اسان العرب، ج 11، ص282.
 مورة اللساء، الأية 15.

أفظر إلى ص 213 من هذا العمل. وتذكر بالموقف الذي اتخذه المجتمع العربي الإسلامي من ولد الزنا والذي جاء على لسان الرسول القاتل: "تعلان أجاهد بهما أحب إلي من أن أحقق ولد زنا"، أنظر: العليري، تاريخ الطبري، ج 11، ص 622. وابن سعد، الطبيات الكبرى، ج 8، ص 304.

أنظر كامل القصة في كتاب أبي الفرج الأصفهائي؛ الأغاني، ج 16، ص 330- 333.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup>سورة النور، الأية 4.

هند مما قذفها به زوجها قائلا: قومي غير رسحاء ولا زانية وستلدين ملكا يُسمّى معاوية، فانفصلت هند عن الفاكه وتزوجت من أبي سفيان 1.

وتكرر نفس الموقف الجماعي من قضية الزنا في بداية العهد الإسلامي في قضية الإفك  $^2$  التي الحقت بالرسول أذى كبيرا وحيرته إذ جاء على لسانه ما بال رجال يؤذونني في أهلي ويقولون عليهم غير الحق، والله ما علمت منهم إلا خيرا  $^3$  كما تالمت عائشة ومرضت وظلت هي وعائلتها في حالة حزن شديد وكآبة إلى أن برّاتها السماء مما قذفت به إن الذين جاءوا بالإفك عُصبة منكم لا تحسبوه شرّا لكم بل هو خير لكم لكل امرى منهم ما اكتسب من الإثم والذي تولى كبره منهم له عذاب عظيم  $^4$ ، خاصة وأن المتورطة في هذه التهمة امرأة ليست كسائر النساء يا نساء النبي لستن كأحد من النساء  $^3$  وقال الله أيضا : يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يُضاعف لها العذاب ضعفين  $^3$ ، كما ذكرت مصادرنا أن صفوان بن المعطل السلمي الذي رُميت به عائشة كان تقيًا عنينا  $^7$ ، لم يكشف عن امرأة قط $^8$ .

إن تشدد الإسلام، وهو وليد العصر والبيئة التي نزل فيها، في مسألة الزنا لا نجد له تفسيرا إلا في العناية الفاقة التي توليها الثقافة العربية لنظام النسب والقرابة؛ فالنسب هو التاريخ والإنسان هو الكائن الحي الوحيد الذي له تاريخ، وهو الذي يصنعه بفضل ملكة العقل التي ميزته عن سائر الكائنات الأخرى وجعلته ينفرد عنها بقدرته على التحكم في غرائزه وتقييدها بالخضوع للعرف الجاري والقانون البشري الذي يرتكز على قاعدة رئيسية أساسها تحريم نكاح المحارم، باعتبارها أصل انسنة الإنسان ونظام النسب، فنكاح المحارم يُقوض النسب والقرابة وسببه العلاقات الممنوعة التي لا تخضع للمراقبة الاجتماعية وبما أن القرابة حقيقة ثابتة من جهة الأم لأنها هي التي تلد مما يؤكد دورها المحوري في مؤسسة الزواج، وجائزة من جهة الأب، وجب فرض مراقبة شديدة على المرأة وجسدها لأنها الباب الذي يمكن أن يدخل منه كل ما من شأنه أن يهدّد نظام المجموعة القائم على أساس النسب وصحته، فوجب غلق هذا الباب

<sup>1</sup> أنظر: أبو الغرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 19، ص 39 وابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 6، ص 67- 68.

الإقاف : الكذب وهو أيضا الإثم : أنظر ابن منظور ؛ أسان العرب، ج 1، ص 166.

أنظر تفاصيل القصة في كتاب ابن هشام: السيرة النبوية، القسم الثاني، ص 297- 303 وابن كثير، تفسير القرأن العظيم، ج 3، ص 260- 265.

<sup>4</sup> سورة النّور؛ الآية 11 وانظر أيضا ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 3، ص 262- 263.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup>سورة الأحراب، الأبة 32.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> نفس السورة، الآية 30.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> يُقال تعنن الرجل إذا ترك النساء وسمّي هنينا لأنه يعن ذكرء لثيل المرأة من عن يمينه وشماله فلا يقصده... أنظر : ابن منظور، *لسان العر*ب، ج 9، ص 439.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> ابن حبيب، *المحبّر*، ص 109.

بإحكام وذلك بحجبه وإحصانه أي منعه، لأن أصل الحجاب والإحصان المنع والمراة يحصنها الزواج وزوجها لأنها تصبح تحت سلطته ومراقبته وغيرته وبخصوص الغيرة قال روح بن زنباع لزوجته هند بنت النعمان وكانت عابت فيه شدة غيرته حقيق بالغيرة من كانت عنده حمقاء مثلك مخافة أن تأتيه بولد من غيره فتقذفه في حجره ونلاحظ هنا أنّ الغيرة ليس سببها الحب بل الحرص على نقاوة النسب.

كل هذا يفسر سبب تأكيد مصادرنا على الزانية أكثر من الزاني، فعلمة المراق أو أسباب آخرى قد تجرها إلى اختراق الممنوع والزنا4، فيكون زناها أخطر من زنا الرجل على المجموعة، وإن كان الزنا ممنوعا على الجنسين، لما قد ينجر عنه من إمكانية المحمل ؛ ذلك أن من بين أهم الوظائف الموكولة لمؤسسة الزواج تأطير وتشريع عملية الإنجاب والارتقاء بها من طابعها البدائي والطبيعي إلى الإنسائي والثقافي، فلا يُعتبر الأبناء شرعيين والا إذا كانوا نتيجة علاقة جنسية شرعية تؤهر ها مؤسسة الزواج وكذلك عندما تتم عملية ولانتهم ستة أشهر كأدنى حد بعد البناء واربع سنوات كأقصى حد حسب المذهب الشافعي بعد إنفصال الزوجين ويمكن للزوج إنكار أبوته عن طريق

ا أنظر: ابن منظور ، العان العرب ، ج 3، ص 50-51، "مادة حدج ب" وانظر أيضا:

E.I., T. III, ART "Hijab" et M. H. Ben Kheira, L'Amour de la joi: Essai sur la normativité en Islam, p.57-71.

ويخصموص الاحصان، أنظـر : ابـن منظور، *السـان العرب*، ج 3، ص 209- 210 "مادة حـصــن" حيث نقراً : "الاحصان احصان الفرج وهو إعفاقه ومنه قول الله تعالى : "أحصلت فرجها" أي أعقته... وقالوا : "بناء حصين وإمرأة حصان، فرقوا بين البناء والمرأة حين أرادوا أن يخبروا أن البناء مخرز لمن لجا إليه، وأن المرأة محرزة لفرجها".

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> روح بن زنباع بن جذام، كان الثيرا عند عبد العلك بن مروان، سوده قومه فقالت له زوحته : "عجبا ملك كيف يسودك قومك وفيك ثلاث خلال، انت من جذام وانت جبان وأنت غيور..." أنظر : ابن عبد ربه، العقد الغريد، ج 6، ص-87. 88.

المرأة الغلمة هي التي تغليها شهوة اللكاح، وهي على حد قول الرسول خير النساء على زوجها: أنظر ابن منظور، اسأن العرب، ج 10، ص 111.

لم يكن الزنا مقصورا على النماء الوضيعات والإماء فقط، بل تذكر مصادرنا نساء حرائر وشريفات زنين؟
 أشهر هن بنت الخس التي قيل نها: " لما زينب وأنت سيدة قومك؟ " فقالت: "قرب الومعاد وطول المتوادا"، والستواد الممتارة والمراودة والجماع: أنظر نفس المصدر، ج 6، ص 421.

<sup>6</sup> أي لهم الحق في النسب والانتساب إلى الأب وإلى كامل سلالته فتصبح لديهم هوية اجتماعية.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> إذا كانت العراة متزوجة من قبل يلحق الابن الذي يولد قبل الفترة المذكورة بالمؤروج الأول : انظر ابن منظور السان العرب، ج 3، ص 188، حيث وردت قصة طريفة مفادها أن امرأة مات زوجها فاعتنت أريعة أشهر وعشرا، ثم تزوجت رجلا فمكتت عنده أربعة أشهر ونصف، ثم ولدت ولدا، فدعا عمر بن الخطاب لساءً من نساء الجاهلية فسألهن عن ظلف، فقلن : هذه امرأة كانت حاملا من زوجها الأول، فلما مات حش ولدها في بطنها (أي بيس) فلما مسها الزوج الأخر تحرك ولدها، فالحق عمر الولد بالزوج الأول !

Art "Nikah", in El, TVIII, p 28. 7

اللعان  $^1$ ، فتبين زوجته منه ولم تحل له أبدا وإن كانت حاملا فجاءت بولد فهو ولدها ولا يلحق بالزوج، كما لا يمكنه أن يلحق بالرجل الذي قذفها به زوجها على أنه زنى بها، ذلك أن الرسول قال: الولد للفراش وللعاهر الحجر  $^2$  وأن الذي أتهمت به على أنه أتاها ليس زوجها ولا مولاها الذي يملكها بملك اليمين  $^6$  لأنها محصنة بالزواج  $^4$ ، فيصبح المولود ولد زنا وابن زنية وابن بغية  $^5$ ، ويُقال فيه أيضا إنه لغية ولغير رشده  $^6$  وفي الحديث من اتعلى ولد إلى القول الذي جاء على أسان الرسول على نظرة المجتمع العربي الإسلامي وتهميشه لولد الزنا واستثنائه من نظام المجموعة، إذ لا مكان له داخلها  $^1$  أما إذا لم يلاعن الأب زوجته رغم تشككه في سيرتها، فإن المولود وإن كان من غيره يلحق به وبنسبه ولا يمكن لوالده الطبيعي أن يذعيه، لان الإقرار بأبناء غير شرعيين ممنوع في الشريعة الإسلامية والثبتوة والنسب في الثقافة العربية لا يستندان إلى ظاهرة طبيعية بيولوجية وهي الولادة، بقدر ما كانا يعتبران عن وضع قانوني يشرعه العرف الاجتماعي الجاري به العمل آنذاك ويميز الفقه الإسلامي بين الشرع والحقيقة والمجاز فالإبن الطبيعي المولود خارج إطار مؤسسة الزواج أو ما يماثلها كالولاء والمعروف في الثقافة العربية الإسلامية بولد الزنا غير شرعي، لكنه حقيقة والمجاز في بطون أمهاتهم والحابية الإسلامية بولد الزنا غير شرعي، لكنه حقيقة والمعروف في الثقافة العربية الإسلامية بولد الزنا غير المرعي، لكنه حقيقة والمعروف في الثقافة العربية الإسلامية بولد الزنا غير شرعي، لكنه حقيقة والدائه على الله في بطون أمهاتهم والحقهم بوالديهم ليس

أنظر بخصوص اللعان الآيات 6 و7 و8 و9 و10 من سررة الثور؛ وراجع : ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 3،
 ص 257- 260 وابن منظور، السان العرب، ج 12، ص 293.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> أنظر : نفس المصدر، ج 9، ص 451، ماذة "عهر" حيث نقرأ : العاهر : الزاني، من عَهَرَ إليها أي أتاها لمبلاً للفجور ثم غلب على الزنا مطلقا... وقال أبو عبيد : معنى قوله و"للعاهر الحجر" أي لاحق له في النسب ولاحظ له في الولد وإنما هو لصاحب الفراش أي لصاحب أم الولد، وهو زوجها أو مولاها.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> يمكن التفكير في معنى "اليمين" في الثقافة العربية القديمة التي تطعمت بمؤثرات أجنبية يودانية خاصة، مفادها أن كل ما يأتي من الشوق وهو اليمين بالنسبة لليونان، هو تفاولي ونقرأ في ابن منظور، نفس المصدر، ج 15: عس 457 : اللّهن : البركة واليّهن خلاف الشؤم...".

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> يسمح التشريع الإسلامي للمسلم الإنجاب من الجواري اللاتي يملكهن بملك الهمين: انظر سورة الفرر، الأية 24 وسورة الأحراب، الأية 33, فيلحقهم بنسبه، من ذلك أن رجلا من بني مخزوم استأذن عمر في الغزو فلم يأذن له وقال: "لم يبق من أهل بيتك غيرك" ووهب له جارية فأولدها، انظر: البلائري، انساب الأشراف، ج 10 ص 230، ويحمن الإنجاب من الوضعية الإجتماعية للجارية ويمكنها من الارتفاء إلى رتبة "أم الولد" كما ذكرنا أنفا. أو البغية نقيض الرشدة في الولد، من البغاء وهو الفجور: انظر: ابن منظور، اسان العرب، ج 1، ص 455-450.

من الخيّ : المندلال والغساد وهو نقيض الرشدة : أنظر نفس المصدر، چ 10، ص 149 وج 5، ص 219 :
 والرئشدة النكاح الصحيح.

أسممدر الأخير، نفس الصفحة. ونستنتج وجود حلاقة جداية قائمة بين ثلاثة أطراف وهي الزّنا والنسب والوراشة وهي إحدى الأسس التي تقوم عليها كامل الثقافة العربية القديمة بصفة عامة.

M. H. Ben Kheira, L'Amour de la loi, p. 276. ; أنظر

 <sup>&</sup>quot;يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقا من بعد خلق في ظلمات ثلاث..." سورة الزّمر، الآية 6 وأنظر أيضا سورة المقرملين، الآيات 12 و13 و14.

إلا من باب المجاز<sup>1</sup>.

يتبين من كل ما سبق مدى أهمية الوظيفة الاجتماعية والتشريعية التي تكتسيها مؤمسة الزواج في الثقافة العربية، وفي كل الثقافات الإنسانية، والنور التاريخي الذي تقوم به في تأطير استمرارية الجنس البشري ومنحه هويته الاجتماعية والثقافية بهدف تكوين أمّة عربية إسلامية متماسكة على أساس النسب الصريح وقد جاء على لسان الرسول: تزوجوا فإني مكاثر بكم الأمم وقال: تزوجوا والتمسوا الولد فإنهم ثمرات القلوب وإيّاكم والعُجُز العُثرة، فالإنجاب ظلّ من أهم أهداف الزواج في الحضارة العربية الإسلامية وهو ثمرة العلاقة الجنسية بين الزوج وزوجته ورُوي عن عمر بن الخطاب أنه قال: إنسي الأجهد نفسي في النكاح حتى يُخرج الله مني نسمة بن الخطاب أنه قال إيضا : عليكسم بالأبكار الشّواب فإنهسن أطيب أفواها وانتسق أرحاماً ، فالرجل ينشد في المرأة في إطار مؤسسة الزواج أو ملك اليمين المتعة الجنسية والولد الذي كثيرا ما كان يستعمل أيضا كحجاب للرغبة في المتعة في الماد المعلقة الزوجية ".

ونظم القرآن الحياة الجنسية للمسلم في إطار مؤسسة الزواج في العديد من سوره، وخاصة سورة البقرة حيث أكد على الغرج كموضع وحيد يأتي منه الرجل زوجته، واشترط أن يكون طاهرا من دماء الحيض والنفاس: "ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله إن الله يحب الترابين ويحب المتطهرين والمقصود ب "من حيث أمركم الله" موضع الفرج وفي نفس المعنى شئل مالك بن أنس عن إنيان النساء حيث أمركم الله" موضع الفرج وفي نفس المعنى شئل مالك بن أنس عن إنيان النساء

<sup>1</sup> أنظر : 176 M. H. Ben Kheira, L'Amour de la loi, p

<sup>2</sup> الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج2، ص102، "كتاب مفاخرة الجواري والغلمان".

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> لفس المصدر، ص 103 العجز : ج عجوز وهي المرأة الكبيرة المصنة. والتّقر : ج عاقر وهي ال*تي لا تلد : اين* منظور، *لسان العرب*، ج 9، ص60.

<sup>4</sup> لا يكتمل شرف الفرد في مجتمعه حتى يتزوج ويُنجب الولد. فتصبح له كنية (أبو فلان) وتستمر سلالته فلا تنقرض

ا انظر: R. Jamous, Honneur et Baraka, p. 66.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> الجاحظ، رسائل الماحظ، ج 2، ص103.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> نفس المصدر، نفس الصفحة، "انتق أرحاما" أي أكثر أولادا وأصل التتق الرّمي ويُقال المرأة أنها ناتق الأنها ترمي بالأرلاد رميا والمرأة المنتاق الكثيرة الأولاد : ابن منظور، السان العرب، ج 14، ص 35.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> نذكر بجداية العلاقة بين المعاية الجنسية والحمل ومدى تجدر هذه الفكرة في الثقافة العربية والإسلامية، وأورد ابن سعد في كتابه الطبقات الكبرى خبر حمل أم سليم الإنصارية بعيد الله بن طلحة في الليلة الذي مات إبنهما، وكانت أخفت على زوجها خبر موته وتقول الرواية أنها "وضعت بين يديه طعاما فأكل، ثم تطبيت له فأصاب ملها فتلقت بغلام..." ثم أعلمته بعد ذلك بوفاة ابنها ؛ ولما أصبح أنى الذي فأخبره فعالمه "عرستم الليلة" ؟ قال : نعم. قال : الغلام بارك لهما في لهنات على هذا على المنات التيات ؟ قال : نعم. قال :

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> سورة البقرة، الآية 222 بخصوص الطهارة والتطهر الطقسي ؛ أنظر الباب الثالث من هذا العمل.

ابن الكثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 245 - 247.

في أدبار هن فأجاب ! ما أنتم إلا قوم عرب هل يكون الحرث إلا موضع الزرع ؟ أي لا تعدو الفرج و ولحق الشريعة الإسلامية إنيان المرأة من دبرها باللواط الذي حرّمه الإسلام وعده علماؤه من الكبائر 3 كما تساوي بين من أتى امرأة في دبرها ومن أتى امرأة وهي حائضا وتعدّه كفرا في الحديث لعنت الغائصة والمغوّصة و تحريم الدّيانة الإسلامية إنيان المرأة الحائض أو النافس ليس ابتكارا بل تواصلا لغرف إنساني قديم يستمد جدوره من نظرة الإنسان المبهمة إلى الذم الذي كان يدخل في دائرة السحر والمقدس والممنوع ويُثير فيه شعورا غريبا وتوثرا وتعتبر أغلب المجتمعات البدائية وهي شواهد عن مجتمعات الأمس دم الحيض والنفاس نجاسة ورجسا "mpur" وتشير الدراسات الأنثروبولوجية التي أجريت على هذه المجتمعات أن النساء كن يعتزلن في أماكن خاصة بعيدة عن المجموعة أثناء فترة الحيض والنفاس وكان إتيان المرأة وهي حائض عارا كبيرا منذ العهد الجاهلي وقبل مجيء الإسلام، حيث شبّه زواج شريفة النسب التي قلّ مائها في سنوات الجدب من هجين كثر ماله لتعيش منه، بالحائض التي فجر بها فتورث أهلها العار لسببين أحدهما أنها أتيت حائضا والثاني أن الوطء كان حراما وإن لم تكن حائضاً

إن تأكيد الثقافة العربية منذ القديم على عدم إتيان المرأة وهي حائض أو من دبرها يُعتبر من جانب الحرص الشديد على نظافة وطهارة موضع الوطء من كل النجاسة "ما وهو تثمين وارتقاء بالعملية الجنسية من منزلتها الدونية كمجرد إشباع

أ نفس المصدر، عن 251 : تلاحظ حرص الإسلام على التساس الولد من خلال العملية الجنسية لكن بدون مخالاة كما هو الحال بالنسبة للديانة النصرانية التي تنكر تماما جانب اللذة والمتعة في العلاقة الجنسية بين الزوجين وتعتيرها فقط وسيلة للإنجاب لا خير، على عكس الإسلام الذي يقر المتعة ويشرعها.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> قال الرسول : "الذي ياتني امراته في دبرها هي اللهوطية الصغري" : أنظر ابن كثاير، تفسي*ر القرآن العظيم*، ج1، ص 249.

أنظر : شمس الدين الذهبي، كتاب الكبائر، ص 46 والصفحات الموالية.

أنظر نفس المرجع، ص 51 – 52.

أن منظور ، السان العرب ، ج 106، ص 144 : الفائصة ; الذي لا تُعام زوجها أنها حائض لبجنتهها فيجامعها وهي
 حائض، والمخوصة : الذي لا تكون حائضا فتكذب عليه وتقول له أنها حائض.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> كان يدخل كل ما هو رجس (Impur) تلقا وتوترا في المجموعة لذلك لا بدّ من اعتزاله، ويبدو أن الدّم كان يدخل في هذه الدائرة من الأشياء (لا أن علاقة الإنسان القديمة به تظهر مبهمة ومتناقضة، فهو رجس من جهة ومقدس من جهة أخرى، يُتقرّب بواسطته (النحر) للألهة : انظر الفصل الثاني من الباب الثالث من هذا البحث. ويبدو أن المذم الذي يميل من الأعضاء التناسلية المرأة أو الطفل عند الختان كان محل تقديم خاص : هند بعض الشعوب البدائية : E. Durkhelm, les formes éjémentaires de la vie religieuse, p 194 (note n°6).

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> نلاحظ نفس الشيء تقريبا في التقافة العربية القديمة، حيث كانت الحائض ترتدي اباسا خاصا يُسمّى الراهط واهو جاد قدره ما بين الركبة والمسرة فيُعرف به إنها حائض : إنظر إبن منظور، السان العرب، ج 5، ص 343.

<sup>8</sup> أنظر نفس المصدر، ج 4، ص 26 مادة "ختن".

والدم نجاسة والخانط أيضما ويستوجبان الاغتسال والتطهر : معورة للنساء، أية 43.

لغريزة حيوانية إلى دائرة الثقافة والتنظيم والملاحظ أن الإسلام على عكس الديانات الأخرى والحضارات البشرية القديمة لا يغالي في مسألة اعتزال المرأة الحائض وسئلت عائشة: ما للرجل من امرأته إذا كانت حائضا ؟ فقالت: كل شيء إلا الجماع وتشير مصادرنا أنها كانت تغسل رأس الرسول وهي حائض وروت الرباب أن جدّها عثمان بن حنيف طلب من جارية أن تناوله الخمرة فقالت له: لست أصلي، فأجابها: إن حيضتك ليست في يدك  $^{8}$ .

وبالثالي يُمكن للرجل تقبيل زوجته وهي حائض وملامستها والتوم إلى جانبها، على عكس الذبانة اليهودية التي تحرّم أيّ نوع من أنواع الاتصال بين الزوج وزوجته عندما تكون حائضا، حيث يُمنع عليه حتى ملامستها أو تناول أيّ شيء من يدها وحتى مجرد النوم حذوها على نفس الفراش وميزت الثقافة العربية والإسلامية بين عملية الوطء وما يُمكن أن يُحاذيه من حركات أليفة كالقبلة والمداعبة والمعانقة والتي تُعبَر أكثر من الوطء عن الجانب الشعوري والعاطفي في المعلقة بين الزوجين.

وإن تشدّدت الثقافة العربية والإملامية في إحاطة الوطء بمراقبة شديدة وتحريمه خارج إطار الزواج بسبب ما قد ينجر عنه من تقويض لنظام النسب في حالة حصول الحمل أو فإنها أجازت القبلة وغيرها ممّا ذكرناه أنفا واعتبرت ذلك من اللمم ويقول الله: الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمّم إن ربك واسع المغفرة وسئل عبد الله بن مسعود عن تأويل هذه الآية فقال: إذا دنا الرّجل من المرأة فإن تقدّم ففاحشة وإن تأخر فلمم وقال غيره من الصحابة عن اللمم أنه القبلة واللمس وقال آخرون: الإتيان فيما دون الغرج أو ما يؤكد أن اللمم هو القبلة ما قاله وضاح اليمن في حبيبته:

<sup>1</sup> ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 485.

<sup>2</sup> نفس المصدر، نفس الجزء، ص 122.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> نفس المصدر، نفس الجزء، ص 495.

أنجد دائما إلى الآن في غرف نوم اليهود المتشددين في دينهم، فراشا صغيرا إلى جانب الفراش المزوجي الكبير، نتام طبه المرأة عنما نكون حاضا أو نافعا و بعد انقضاء فترة الحيض أو النفاس تعود للنوم من جديد حذو زوجها، هذا حسب عملية استقصاء قمت بها شخصيا في عدد كبير من الأسر اليهودية المقيمة بالحارة الكبيرة في جزيرة جربة. وورد في القوراة تحريما صريحا لوطء الرجل زوجته وهي حائض مع ذكر أسبابه: "وإذا اضطجع رجل مع امرأة طامث وكشف عورتها عرى ينبوعها وكشفت هي ينبوع دمها" سنر اللارتين، 18/20 ويدو أن العرب الجاهليين خلارة المعاني التشريعية اليهودية بحكم معاشرتهم لليهود: انظر نائلة السليني الراضوي، تاريخية التعسير القرائي، ج 1، ص 96 - 97.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> يقول الله : "هر الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها فلما تنشاها حملت حملا خفيفا فمرّت به فلما أتقلت دعوا الله ربهما لذن أتنيّننا صالحا للكونن من الظماكرين"س*ورة الأعراف الأية* 189.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> اللمم مقاربة الذنب واللم ما دون الكبائر من الذنوب وهو أيضا مقارية المعصية من غير مواقعة : انظر ابن منظور: السان العرب ، ج 12، ص 332.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup>سورة النجم، الآية 32، أنظر التفسير : ابن كثير، تنسي*ر القران العظيم، ج 4،* ص 257- 258.

ألجاحظ، رسائل الجاحظ، "كتاب القيان"، ص 164.

إذا قلت يوما نو ليني تبسم الله عن نيل ما حرم

فما نولت حتى تضرّعتُ عندها وأنبأتُها ما رحْص الله في اللمم أ

وسُئل أعرابي عما ناله من عشيقته فقال : ما أقرب ما أحلّ الله مما حرّم الله2. فالشريعة الاسلامية دقيقة في أحكامها وتفرق بين حالات قد تبدو متشابهة ونذكر على سبيل المثال باب الطهارة من الجنابة<sup>3</sup> والحالات التي تستوجبها أم لا، حيث نلاحظ تمبيزا كبيرا بين الوطء والقبلة وما شابهها، فالوطء كاختراق مؤقت للممنوع في إطار مؤسسة الزواج يستوجب الطهارة من الجنابة، بينما لا تستوجب القبلة ذلك ولا تنقض الوضوء أو الصنو م4 .

من جهة أخرى يبرز من خلال السيرة النبوية حرص الحضارة الإسلامية على الالتزام ببعض الحياء والاحتشام وذلك بالاستتار أثناء العملية الجنسية إذ قال الرسول: إذا جامع أحدكم فليستتر 5 وقالت عائشة : ما رأيت فرج الرسول قط6.

وتحث الشريعة الإسلامية المؤمنين على ممارسة الجنس في مناسبات ومواعيد معينة كأيام التشريق 7 أو يوم الجمعة فكان الرسول يقول لعائشة : "يا عائشة، اليوم يوم تبعّل وقران<sup>8</sup> وقالت أم سنان الأسلمية وهي إحدى النساء المبايعات : ما كنا نخرج إلى الجمعة والعيدين حتى نؤيس من البعولــــــ<sup>9</sup>.

كما نلاحظ من خلال النص القرآني حرصا على احترام خلوة الرجل بإمرأته في مواقيت معينة في اليوم: يا أيها الذين أمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم

أنظر ابن المنظور ، اسان العرب ، ج 14 ، مادة "نول" : حيث نقرأ : "النولة : القبلة".

<sup>2</sup> الجاحظ، رسائل الجاحظ؛ "كتاب القيان" ص 164.

<sup>3</sup> يقول الله : "وإن كنتم لمينها فاطهروا" *سورة الماندة*، أية 6 والجنب الذي يجب عليه المفعل بالجماع وخروج المنني." والجنابة : المني : أنظر ابن المنظور، اسان العرب، ج 2، ص 374. والمنسل من الجنابة كان معمول به في العهد الجاهلي بقبة من دين إبراهيم وإسماعيل، ونذر أبي سليان بن حرب أن لا يمسّ رأسه ماءٌ من جنابة حتي يغزو الرّسول بعد بدر: أنظر ابن هشام، السيرة النبية، القسم الثاني، ص 44.

<sup>4</sup> تذكر من بين الأمثلة العديدة الواردة في مصادرنا في هذا المصدد، أنّ عائكة بنت زيد امرأة عمر بن الخطاب كالت تغلِّه وهو صائم فلا ينهها: أنظر ابن سعد، الطُّبِّقات الكبرى، ج 8، ص 266 - 267.

أبن سعد؛ الطبقات الكبرى؛ ج 8، ص 193.

<sup>6</sup> نفس المصدر، نفس الصفحة. ولوحظ اتباع نفس السلوك عند يعض الشعوب البدائية التي تناولتها الأيحاث. الأنثروبولوجية ونذكر من بينها على سبيل المثال شعب "اللبول" (Peuls) الإفريقي، وهو سلوك ثقافي غير طبيعي قد يتلقنه الإنسان في كنف التعايش الجماعي وما يستدعيه من احترام للقيم والعادات والتقاليد الموروثة والرّاسخة في اللاوعي الجماعي.

<sup>7</sup> ومنه الحديث في أيام التشريق: "إنها أيام أكل وشرب وبعال"، أنظر ابن منظور، اسان العرب، ج 1، ص 449.

قاس المصدر، نفس الصفحة والمعنى بالقران التزويج.

۹ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 292.

يبلغوا الخُلم منكم ثلاث مرات من قبل صلاة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلاة العشاء ثلاث عورات<sup>1</sup>.

# الدُّلالات الجنسية لمؤسسة الرواح

### - الدُلالات اللضوية

تبرز الدلالات الجنسية القديمة لمؤسسة الزواج من خلال مختلف الألفاظ والمتسميات التي أطلقت عليها، لاعتقادنا الراسخ بأن الكلمة وإن تغير مجال استعمالها عبر الزّمان، فإن معناها اللغوي يظلّ شاهدا على مدلولها الأصلي وتزخر المعاجم العربية بعديد المصطلحات المرادفة لكلمة زواج ونذكر من أكثرها رواجا النكاح الذي يُسمى أيضا البعال وهو إله الخصوبة يُسمى أيضا البعال وهو إله الخصوبة الأرضية كما هو معروف  $^{8}$  وهو أيضا رب الخصوبة الجنسية وهناك ارتباط وثيق في الثقافة العربية، وفي كل الثقافات البشرية الأخرى، بين الخصوبة الأرضية والخصوبة الجنسية وكثيرا ما ثنبتهت المرأة بالأرض "نساؤكم حرثا لكم" فالمرأة أرض يحرثها الرجل ويضع فيها زرعه أو غرسه لتثمر الحياة وجاء على لسان عثمان بن أبي العاص الثقفي وهو يخاطب بنيه الناكح مغترس فليظر إمرؤ حيث يضع غرسه أ.

وإلى جانب تشجيع الحضارة العربية الإسلامية للإنجاب والتكاثر، فإنها لا تنقص من أهمية جانب المتعة في العلاقة الجنسية بين الزوجين التي يُشرَعها العرف المعربي ويؤدّدها الإسلام وذلك في إطار مؤسسة الزواج<sup>6</sup> فالتبعّل هو المتعة الجنسية

ا سورة النور، الآية 58. وأنظر تفسير هذه الآية في ابن كثير، تنسير القرآن العظيم، ج 3، ص 292 - 293، حيث نقراً أن ما يستدعي الاستئذان في الأوقات الثلاثة المنصوص عليها في الآية وهي قبل صلاة الفجر وفي وقت القبلولة وبعد صلاة العشاء أنها أوقات نوم واسترخاء يضمع فيها الرجل ثبيه ويكون مع أهله... كما نقراً أيضا في المنسير أن بعض الصحابة كانوا يحبون أن يواقوا نساءهم في هذه الساعات ليغتسلوا ثم يخرجوا إلى الصلاة... أنظر ص 293، وأنظر أيضا ابن منظور، العان العرب، ج 9، ص 470.

البعال حديث العروسين وملاعبة المرء أهله..." أنظر ابن منظور، اسان العرب، ج 1، ص 449.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> بعل في الأساهاير الكنعائية رب الخصوية والخضرة ويعتقد جواد علي أن عبادته بهذا المعنى الديني قد وصلت إلى العرب عن طريق الشعوب السامية المجاورة لهم وخاصة سكان طور سناه، وأن معرفته تزامنت مع عراسة النخيل عند العرب. أنظر : جواد على، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج 8، ص 26.

<sup>4</sup> سورة البقرة ، الأية 223. و هي فكرة سامية قديمة نجد صداها في التوراة : سفر اللاويين، 18- 20.

أ الجاحظ العيبان والتبيين، ج 2، من 32 : حث هذا على ضرورة حسن اختيار الزوجة، ونصبها : انظر ما يلي.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> تنفي بعض الديانات جانب المتعة في العلاقة الجنسية بين المزوجين وتعتبرها فقط وسيلة لإنجاب الواد، من ذلك أن مسيلمة - الذي كان تأثر بنصارى تغلب - شرع لبني حنيفة أن من أصاب وادا واحدا عقبا (ذكرا) لا يأتي امرأة إلى

المشروعة وهو التفنن والتذوق في إشباع غريزة من بين الغرائز الطبيعية كالأكل والشرب والعرب تسمى الطعام والنكاح الأعذبان<sup>1</sup>.

وإن تشبيه النكاح بالطعام في الثقافة العربية له دلالته الهامة إذ لا حياة بدون طعام, ويقول ابن منظور : تبعلت المرأة لزوجها لحسنت عشرته 2 وبالتالي فإن حسن معاشرة الزوجة لزوجها مبني على تلبية كامل رغباته الجنسية3.

ومن بين التسميات الأخرى التي أطلقها العرب على النكاح والتي تؤكد أهمية مضمونه الجنسي، الباه أو الباهة وهو على حد قول ابن منظور الجماع<sup>4</sup>، وكذلك الحوز وهو مشتق من حوزة المرأة أي فرجها ويقال للذي تزوج امرأة تفسلها هذا إلى غير ذلك من المصطلحات التي تزخر بها المعاجم العربية والتي قد تبين أن الوظيفة الأساسية لمؤسسة الزواج ذات طبيعة جنسية وهدفها المتعة إلى درجة المماهاة بينهما، فتعاطي الجنس والتمتع سبب الزواج وهدفه الأصلي وهو الذي يجعله قائم الذات أو يلغيه فليس للزواج الشكلي "بدون أن يتم البناء" أي معنى شرعي في التقاليد العربية الإسلامية ومن ذلك أن امرأة سألت الرسول عن زوج تزوجته لتحلل به رجوعها إلى زوجها الأول الذي طلقها للمرة الثالثة، فلم ينتشر ذكره ليتمكن من مجامعتها، فقال لها الرسول: الزيدين أن ترجعي إلى رفاعة ؟ لاحتي تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك ا كان

أن يموت ذلك الابن فيطلب الولد حتى يصبيب أبنا ثم يمسك، فكان قد حرم النساء على من له ولدا ذكرا، انظر ز الطبري، تاريخ الطبري، ج 3، ص 272- 273.

ا وقيلٌ هما النمر والريَّق لعنوبتهما وحلارتهما : أنظر ابن منظور السان العرب، ج 9، ص 100.

² ننس المصدر ، ج 1 ، ص 449.

<sup>3</sup> من أهم واجبات الزوجة تجاه زوجها في التقاليد العربية القديمة طاعته إذا طلبها وجاء الإسلام ليدعم هذا الواجب انظر ما يلي.

<sup>4</sup> نش المصدر، ج 1، ص 544.

قالحوز : النكاح وحاز المرأة حوزا نكحها أي جامعها وحوزة المرأة فرجها وهو في حوزها ما دامت أيما لا يحرزه أحد إلا إذا نكحت برضاها، فالذا نكحت صار فرجها في حوزة زوجها... أنظر نفس المصدر، ج 3، ص 390.

فعل مشتق من الفيشلة وهي طرف الذكر : أنظر : المصدر نفسه، ج 10، ص 268.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> نشير هذا إلى قضية فقهية وهي الإيلاء، والإيلاء أن يحلف الرجل أن لا يجامع زوجته مدة فإن زانت هذه المدة عن أربعة أشهر إما أن يغيء أي يجامع وإما أن يطلق فيجبره الحاكم على ذلك لذلا يضر بها : "للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم" سورة البقرة، الايتان 226 و 227، "فإن الله غفور رحيم" لما سلف من التقصير في حقين بسبب اليمين، وعن سبب كاجيل المولي بأربعة أشهر ذكر الفتهاء أن عمر بن الخطاب خرج لولا فسمع امراة تقول :

تطاول هذا الليل واسود جانبه وأرقني الاخليـل اداعيـه فو الله لو لا اللــه اني أراقبــه لحرك في هذا المعرير جوانبه

فسأل عمر اللَّنه حَفْصة كم أكثر ما تصير المرأة عن زوجها ؟ فقالت : سنَّة أشهر أو أربعة أشهر، فقال عمر: لا أحبس أحدا من الجياش أكثر من ذلك ... إنظر : ابن كثير، ت*نسير القرآن العظيم، ج 1*، من 254- 255.

وابن منعد، الطبقات الأول وهو رفاعة بن مموال القرظي : أنظر الجاهظ، رسائل الجاهظ، ج 12 ص 93- 94 وابن منعد، الطبقات الكبري، ج 8، ص 457 - 458.

عمر يجعمل للرجل الذي وجد امرأته قرناء الخيار في مفارقتها من غير أن يُوجب عليه المهر ونفس الشيء كان إذا لم يكن الرجل قلارا على تمتيع زوجته جنسيا .

و إلى جانب الأدلمة اللغوية التي تثبت أهميّة الوظيفة الجنسية التي تؤديها مؤسّسة الزواج، نُشــير إلى عمــق ما ترمز إليه المواصفات الجمالية المحبذة في المرأة الزوجة من معانى جنسية عميقة.

### - الملالات الجنسية لمواصفات المرأة

أكدت المصادر العربية الشعرية والنثرية على وصف دقيق لجسد المرأة والتركيز خصوصا على الأعضاء التي لها علاقة أكثر بطقوس الممارسة الجنسية وهي التي يُوليها الرجل كامل انتباهه عند اختياره للزوجة.

ولضبط مقاييس الجمال المعتمدة في نهاية العهد الجاهلي وبداية العهد الإسلامي اعتمدنا على بعض القصص والأخبار الواردة في مصادرنا ووقع اختيارنا على إحدى الروايات التي يتضمنها كتاب الأغاني وتهم عائشة بنت طلحة لما نوى مصعب بن الزبير الزواج منها، فأرسل إليها امرأة لتنظر إليها فخاطبتها قائلة "فديتك كنا في مادية أو مأتم لقريش، فتذاكروا جمال النساء وخلقهن فذكروك، فلم أدر كيف أصفك فديتك، فألقي ثيابك<sup>4</sup>، فلم تتحرج عائشة من نزع ثيابها للبروز عارية أمام المرأة، مقبلة ومدبرة فلم أنت هذه الأخيرة مصعب وقالت له: "يا أبن أبي عبد الله، أما عائشة فلا والله إن رأيت مثلها مقبلة ومدبرة، محطوطة المتنين، عظيمة العجيزة، ممتلئة الترانب، نقية الثغر وصفحة الوجه، فرعاء الشعر، لفاء الفخذين، ممتلئة الصدر، خميصة البطن، ذات عكن، ضخمة السرة، مصرولة الساق، يرتج ما بين أعلاها إلى قدميها أقلية المسرة مصرولة الساق، يرتج ما بين أعلاها إلى قدميها أقدميها أقدميها أقدميها أقدميها أقدميها أو المساق، يرتج ما بين أعلاها إلى قدميها أقدميها أقدميها أقدميها أقدمية السرة مسرولة الساق، يرتج ما بين أعلاها إلى قدميها أقدميها أقدم المسرة المسر

وما نلاحظه من خلال هذا الوصف هو عملية استبطان المرأة لأذواق الرجل ونظرته إليها، كما تؤكد هذه القصة أن المرأة وإن شرفت في مجتمعها فإنها تظل قبل

أسلم عنى هذا هو الزوج الثاني الذي أرادت الرجوع به إلى زوجها الأول ؛ والحسيلة الجماع الذي تأليهت لذته بذوق العسيلة . العسل. والعسيلة أيضا ماء الرجل ولا يكون الجماع إلا بتغييب ذكر الرجل في فرج المرأة ولا يكون ذواق العسيلتين إلا بالتغييب... أنظر ابن منظور: السان العرب، ج 9، ص 209- 210. وما نلاحظه هو حرص على حصول المتعة الجنسية من الجانبين ; المرأة والرجل.

أنقرن شيء يكون في فرج المراة كالمن يمنع الوطء، والقرناء من النساء التي في فرجها مانع يمنع من سلوك الذكر فيه إما غدة غليظة أو لحمة مرتفعة أو عظم الظر : نفس المصدر، ج 11، عب 138.

الفظر ما يلي. 14 الله الله الله

<sup>4</sup> أبو الفرج الأسفهاني، كتاب الأغاني، ج 11 ص 120 - 121.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> نفس المصدر، نفس الصفحة.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> نفس المصدر؛ ص 121- 122.

كل شيء متاعا وجسدا يُقاس جماله ويُعاين كما نستنتج من خلال أوصاف عائشة المجسدية المتطابقة إلى حد كبير مع أذواق المعصر والتي يُعبّر عنها الشعر الجاهلي أصدق تعبير، أنها شديدة الارتباط بالأرضية الاقتصادية والإيكولوجية أ ؛ ففي وسط صحراوي قاس تُنتزع فيه سبل العيش بجهد وعناء كبير ويقل فيه الغذاء والماء أتجهت أنظار العربي وتطلعت إلى كل ما يصعب عليه نيله وإدراكه، ومن ذلك السمنة والبدانة التي اعتبرها العرب أساس الحسن والزينة والجمال ونشير إلى أن كلمة جمال نفسها مصدر الجميل وهو الشحم المذاب ويُقال للمرأة السمينة الجمول وهذا يؤكد مدى ارتباط الجمال بالسمنة في الثقافة العربية القديمة ويفسر قول أحدهم : ما رأيت لباسا على امرأة أزين من شحم أ، كما قيل لأعرابي : إنك لحسن الكذنة فقال : ذلك عنوان نعمة الله عندي 6.

هكذا كانت وفرة اللحم والشحم والسمنة والبدانة من الصفات الجسدية التي يحبذها الرجل في المرأة العربية في العهد الجاهلي بل وكذلك في بداية الفترة الإسلامية، رغم تحسن ظروف العيش وتدفق الثروات على الدولة العربية الناشئة من جراء الفترحات الإسلامية؛ مما جعل أشراف المجتمع العربي الإسلامي بصفة خاصة ينعمون بحياة الرخاء والثراء والترف خصوصا في العهدين الأموي والعباسي، ذلك أن التحولات التي شملت الأرضية الاقتصادية في الوسط العربي لم تواكب في سرعتها تلك التي طرات على البني الذهنية بما فيها القيم والعادات والأدواق والتي تتم عادة ببطء كبير لمدى تجذرها في اللاوعي الجماعي والموروث المشترك الذي ظل حيا في الفترة الإسلامية الأولى، فاعتبرت المراة النحيفة في العصر الأموي من شر النساء ويبدو أن بعض النساء كن يتبعن نظاما غذائيا خاصا للسمنة فيأكان إلى جانب السويق وغيره من الأكلات المسمنة المبرود وهو خبز يُصب عليه الماء 8

وكان العرب يحبذون كثرة اللحم والشحم في أماكن معينة من جسم المرأة وهي العجيزة والأرداف والفخذين والساقين والصدر

أنتذر على استعمالنا لهذا المصطلح المعاصر في بينة وزمنية قديمة ومفايرة.

<sup>2</sup> أنظر الباب الثالث من هذا البحث.

أنظر ; ابن منظور ، لسان العرب ، ج 2 ، ص 363 - 364.

أنظر : ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 6، من 90.

<sup>5</sup> إبن قتيبة، عيون الأخبار، ج 4، ص 30،

أنفس المصدر، نفس الصفحة، والكدنة كثرة اللحم والشجم: انظر ابن منظور، اسان العرب، ج 12، ص 47.

أنظر : ابن عبد ربه، العقد القريد، ج 6، ص 85 - 86,

ابن منظور، اسان العرب، ج 1، ص 366. ونشير إلى أن هذه العادة لا تزال موجودة بجزيرة جربة : حيث يتم تصمين العروس قبل زواجها بهذا الذوع من الأكلات.

وبخصوص العجيزة قال ذو الرّمة:

كل هذا يقسر مدى حرص المرأة العربية في ذلك العصر على العناية والاهتمام بعجيزتها حتى تفتخر بثقلها، ومن ذلك أن عائشة بنت طلحة شوهدت بمسجد وكانت معها امرأتان تنهضانها لعظم أليتيها وكانت تقول : إني بكما لمعناة 3، وكان الحارث قال فيها :

وتنوء لتقلها عجيز تها نهض الضعيف ينوء بالوسق<sup>5</sup> ولإخفاء عيب النقص في عجيزتها كثيرا ما كانت المرأة العربية تلجأ إلى تعظيمها بواسطة العجازة أو الإعجازة وهي شيء شبيه بالوسادة تشده المرأة على عجزها للحسب أنها عجزاء ومبدنة وأنشد بعضهم متغزلا بالمحبوبة:

إذا ما الزلّ ضاعفن الحشايا كفاها أن يُلاث بهــــا الإزارُ 7

ومع ضخامة العجيزة كان محمودا في المرأة العربية كثرة واكتناز لحم الفخذين<sup>8</sup>، وتُسمّى المرأة التي حضتها الطبيعة بهذه الخصلة اللفاء<sup>9</sup> وشبه أحد الأعراب عشبا كثيفا بأفخاذ نساء بين ساعدة قائلا:"شأد مأذ، مولى وعهد، متدارك جعد، كأفخاذ

أ نفس المصدر، ج 14، ص 316, ومعلى ذلك أن عجيزتها تنيئها إلى الأرض لضخمها وكثرة لحمها في أردافها.

<sup>2</sup> مهقهفة ; ضامرة البطن.

ورداح : ضخمة العجيزة، ثقيلة الأوراك، انظر : ابو الغرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني، ج* 11، ص 487. 3 : المستحدد الم

أ نفس المصدر، ص 129, \* هوالحارث بن خالد بن العام

<sup>\*</sup> هوالحارث بن خالد بن العاص بن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم، وهو أحد شعراء قريش المحدوديين الخزلتين، كان يهوى عائشة بنت طلحة ويُشبب بها، ولاه عبد الملك بن مروان مكة ثم عزله بسب تأخيره المسلاة حتى تفرغ عائشة من طوافها. أنظر نفس المصدر، ج 3، ص 217 - 221.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> ننس المصدر ، ج 11 ، ص 129.

وقال حمان بن ثابت شعرا مماثلاً في شعر بدر ;

نفج الحقيبة بوصُها متنصد بلهاء غير وشيكة الأقسام بنيت على قطن أجم كانب فضلا إذا قعدت مداك رخام

بن هشام، السيرة النبوية، القسم الثالث، ص 16-17.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> ابن منظور ، *لسان العرب* ، ج 9 ، ص 60.

<sup>7</sup> أنظر : نفس المصدر : ج 3 ، ص 193 - 194 : أي لا حاجة لها لتعظيم عجيزتها.

<sup>8</sup> وهو في النساء نعت وفي الرجال عيب ; أنظر نفس المصدر، ج 12، ص 304- 305.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> نفس المصدر، نفس الصفحة: واللف هو تداني الفخذين من المسن وفي حديث أحدهم: "إني الأسمع بين فخذيها من لفها مثل تشيش الحرابس".

نساء بني سعد تشبع منه الناب وهي تعد<sup>1</sup>، كما تسمّي العرب أبضا المرأة اللفاء البدّاء<sup>2</sup>.

وحتى يكتمل الجمال وتتناسق مكوناته أولى العرب عناية بساقي المرأة من حيث صفاء اللون  $^{6}$  وجمال الشكل، خاصة عند اختيار الزوجة ومن ذلك أن الرسول لما بعث أم سليم لتنظر امرأة نوى الزواج منها، طلب منها أن تشم عوارضها وأن تنظر إلى عرقوبها  $^{4}$  وقيل في أمّ تميم بنت المنهال وكان أحبّها خالد بن الوليد في الجاهلية وتزوجها بعد أن قتل زوجها في إحدى حروب الرّدة أنه لم يرٌ مثل ساقيها  $^{5}$ .

وإلى جانب صفاء لون الساقين فإنه كان محبّذ فيهما أن يكونا مكتتزي اللحم مع جمال الشكل، فاعتبرت المرأة الحديدة العرقوب والبادية الظنوب $^{6}$  من شر النساء، كما كان مشروط في القدمين صغرها وقيل فيهما : تبارك الله مع صغرهما كيف تطيقان حمل ما فوقهما $^{7}$ .

وإن ما يؤكد مدى إثارة ساقي المرأة لشهوة الرجل الجنسية في الثقافة العربية القديمة أن المرأة كانت تُغطيهما في العهد الجاهلي<sup>6</sup>.

وعلى قدر العناية التي أولاها الذوق العربي لجمال الجزء التحتي لجمد المرأة فإنه أولى عناية لا تقل عنها أهمية بجمال قسمه الفوقي، من ذلك أن العرب كاتوا يفضلون الزواج بالمرأة القباء وسأل مالك الأشتر علي بن أبي طالب وكان تزوج كيف وجد أمير المؤمنين امرأته ؟ فأجابه : كالخير من النساء إلا أنها قباء. فقال له : وهل يريد الرجل من النساء غير ذلك يا أمير المؤمنين حتى تدفئ الضجيع وتروي الرضيع 10.

أ قال ذلك لأن التبت إذا كان قليلا وقفت عليه الإلهل وإذا كان كثيرا أمكنها الأكل وهي تعد ; الجاحظ، البيان والتبيين،
 ج 2: ص 79.

<sup>2</sup> ابن منظور، لمان العرب، ج 1، ص 338.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> أنظر الزوزني، شرح المعلقات العشر، ص 53 - 54.

التجاني، تحقة العروس، ج 3، ص 231 والعرقوب هو ما ضم أسفل الساق والقدم; ابن منظور، السان العرب، ج
 و ، ص 166 والعوارض ; هي الأسان التي في عرض اللم وهي ما بين الثنايا والأضراس وأمرها الرسول بذلك لتبور به نكهتها رريح فمها أطيب وأم خبيث ; نفس المصدر، ص 147.

أنظر أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغلني، ج 15، ص 199- 200.

الظنرب هو حرف عظم الساق من قدام، أنظر: ابن عيد ربه، العقد الغريد، ج 6، ص 86.
 أنفس المصدر، ص 85.

<sup>8</sup> أبر الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 5، ص 33 ؛ يقول طرفة بن العبد ؛

و العرب المصفياتي، حدب الاعالي، ج ق، عن 35. يقون عرب بن العب سائسلوا علما المذي يعريف بقوانا يوم تحلاق اللمم يوم تُندى البيض عن أسؤقها وتلف الخيل أعراج اللعم

أي يوم تكثف النماء البيض عن سيقانها من الفزع,

وهي لفظة مشتقة من التبر أي الظم والمنتبي الكثير الشخم وأهل المدينة يقولون للضمة قيوة وقد قبا الحرف إذا ضمه...: لنظر ابن منظور، لسان العرب، ج : 11 مادة "قبا".

<sup>10</sup> الجاحظ، البيان والتبين، ج 2، ص 38.

وبالتالي فإن ضخامة ثديي المرأة كانت من بين الصفات الجسدية المحبّذة فيها، وشرطا أساسيا لكمال حسنها وجمالها وقال الحجاج لا يحسن نحر صدر المرأة حتى يعظم ثدياها وقال المرار العدوي:

صَلْتُهُ الخدّ طويلُ جيدُهـا ضخمة الثّدي ولمّا ينكسر 2

وحتى تبرز ضخامة الثديين من جهة وصخامة العجيزة من جهة ثانية، كان مستحسنا أن يربط بينهما خصرا لطيفا وبطنا ضامرا غير مسترخيا3 وأسمتى العرب صاحبته بالهيفاء أو المهفهفة 4 وقال أمرق القيس:

ترانيها مصقولة كالسّجنجل<sup>5</sup> مهفهفة بيضاء غير مفاضبة

ومن بين المحاسن الجمدية التي عددها هيث وهو أحد المخنثين بالمدينة في بائية بنت غيلان أنها هيفاء شموع إذا قامت تتنت ونصح أم سلمة أن تزوّج ابنها بها إذا فتح المسلمون الطائف<sup>6</sup>.

فالعرب يحبدون المرأة البدينة عن المرأة الهزيلة لكنهم يطلبون مع البدانة اللين واللطف وينبذون الجفاء والثقل<sup>7</sup> وأنشد عمر بن عبد العزيز قول قيس بن الخطيم :

تنامُ عن كُبر شأنها فإذا قامت رُويدًا تكادُ تنقصفُ 8

وفى السياق نفسه أولى العرب القدامي عناية فائقة بمشية المرأة التي كانت علصرا من عناصر التبرّج<sup>9</sup> وإثارة شهوة الرجل ومن بين التفاسير التي قدمها

<sup>1</sup> ابن عبد ربه العقد الفريد، ، ج 6 ص 82.

<sup>2</sup> ابن قتيبة، عبون الأخبار، ج 4، ص 31.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> كان محبوبا في الذوق العربي أن يكون في بطن المرأة طيّاك، أنظر الجاحظ ا*لرّسائل*؛ ج 2، ص 102 وابن عبد ربه، الحد الفريد، ج 6، ص 85.

بقال للجارية الهيفاء : مهققة ومهقهة وهي الخميصة البطن الدقيقة الخصر، انظر : ابن منظور، السان العرب، ج 1: ص 105.

أزوزني، شرح المعلقات العشر، ص 50.

أنظر الجاحظ، الرسائل، ج 2، ص 102 - 103.

قال إمرو القيس واصفا امرأة باللين والخفة :

إذا ما الضمجيع ابنزها من ثيابها تميل عليه مونة غير متقال.

أي إذا جردها الرجل من ثبابها تميل عليه في لين ولطيف، انظر : ابن منظور، لعنان العرب، ج 1، ص 399.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> أبو الغرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 3، ص 31.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> الثبرَج من البروج وهو الطهور والبيان والارتفاع، والتبرّج : إظهار المرأة زينتها ومحاسفها للرّجال، أنظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 359. ونهى الإسلام عن ذلك : "ولا تبرّجن تبرّج الجاهلية الأولى" : سورة الأحزاب، الآية 33.

المفسرون للأية عدد سئين من سورة النور  $^1$  والتي تنهي النساء عن التبرّج بزينتهن، النهن كنّ يتكسرن في مشيهن ويتبخترن  $^2$  وكثيرا ما كان يُقارن الممال البارع بالمشية المحسنة ؛ وعن برّة بنت سعيد حفيدة على بن أبي طالب قال أهل المدينة : "تغيّر كل شيء إلا مشية برّة وخبر أبي الغيث ومُلح أشعب  $^3$  وكان لبرّة هذه مشية حسنة يُضرب بها المثل وقيل فيها :

هي الركن ركن النساء التي إذا خرجت مشهدًا تُستلَمَ يَطْفَسُنَ إِذَا خَرِجَتَ حَوِلْهَاكُطُوفَ الْحَجِيجِ بِيتَ الْحَرَمُ 4

وأشاد العرب في المرأة البياض والنقاء والنصارة والضياء ويقول طرفة واصفا وجه الحبيبة:

ووجه كأن الشمس ألقت رداءها عليه نقي اللون لم يتخدد وقالت عائشة: البياض نصف الحسن وتسمّى العرب نساء الأمصار حواريات لبياضهن  $^7$  وقال الله في حوريات الجنة :كأنهن بيض مكنون ويقول إمرؤ القيس واصفا بياض المحبوبة :

كبكر المُقاناةِ البياض بصُفرة غداها نميرُ الماءِ غيرُ المُحلُ<sup>9</sup>

وتفضيل العرب للمرأة البيضاء يمكن ربطه بالواقع البيئي الذي انبنت عليه كامل عناصر الثقافة العربية بمعناها الأنثروبولوجي 10 ؛ ففي بينة صحراوية حارة تطول فيها فترة الإشماس يندر البياض ويقلّ، مما يجعله نفيسا ومرغوبا فيه وما الجنة التي وعد بها الله المسلمين الأتقياء إلا تحقيقا وتجسيدا لكل ما كان يحلم به العربي وينقصه في البيئة التي كان يعيش فيها والتي ظهر فيها الإسلام فالجئة خضراء تجري من تحتها الإنهار، أهلها يعيشون في رخاء وترف ويلبسون الحرير، ونساؤها جميلات

أ "والقواحد من النساء اللائم لا يرجون نكاحا فليس عليهن جُناح أن يضعن ثيابهن غير متبرّجات بزينة وأن يستعفنن خيرٌ لهن والله سميم طيم" ; سفرة القول، الآية عدد 60.

ابن منظور ، السان العرب ، ج 1 ، ص 359.

أنظر : النربير بن بكار، جميرة نسب قريش وأخبارها، ص 457 – 458 : أبو الغيث إنسان كان يعالج الخيز
 بالمدينة ؛ وأشعب بن جُبير مولى.

<sup>4</sup> نفس المصدر؛ ص 457. سوف تقوم بدراسة مفهوم الجرم في الباب الثالث من هذا البحث.

<sup>&</sup>lt;sup>ة</sup> الزوزني؛ *شرح للمطقات العشر* ، ص 95.

<sup>8</sup> النجاني: تجنة العروب، ص 50.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> ابن منظور *؛ لسان العرب* ، ج 3، ص 385. <sup>8</sup>س*ورة الصّافات* ، الأية 49 .

المعنى أنها بيضاء تشوب بباضها صفرة وقد غذاها ماء نمير عذب صاف. والبياض الذي خواط بصفرة هو أحسن ألوان اللساء عند العرب : انظر : الزوزني، شرح المعلقات العشر، ص 50 - 51. وقال ذو الرّمة : "كانها فضة قد مستها الذهب". نفس المرجع، ص 44.

<sup>10</sup> أنظر الباب الثالث من هذا المعمل.

بيضوات فيها ينال المسلم كل ما حُرم منه في بيئته القاحلة التي عاش فيها في حياة الدّنيا

وأحب العرب البياض في كامل أعضاء جسد المرأة مع التركيز خصوصا على الصدر، الذي شبهوا صفاء لونه بتلألؤ المرآة والجيد الذي شبهوه بابريق الفضتة والجيهة الوضاءة .

تضيء الظلام بالعشاء كأنها منارة مُمْسى راهب متبتل<sup>4</sup>

وبما أن اللون لا يبرز إلا بضدة عشق الرجل العربي المرأة الفرعاء التي يزداد تألقه يكون لون شعرها أمودا فاحما محتى تبرز وضاءة الجبهة والوجه الذي يزداد تألقه بحمرة الوجنتين وأكدت بعض الدراسات على وجود علاقة ثلاثية بين الشعر والملون الأسود والمخصوبة ووقع الإعتماد على العامل اللغوي ومعاني الأسماء التي أطلقها العرب القدامي على الشعر، وأهمتها الفرغ، الذي يستدعي عالم الخضرة وما يرمز إليه من خصوبة والتوحيد بين المرأة والشجرة في الميثولوجيا الإنسانية والذي ظهر صداه في الشعر الجاهلي في صورة شعر المرأة والشود أخضر وتطلق على الشجر الأخضر اسم السواد أن ويستحسن هذا الملون المشحون في اللاوعي الجماعي بدلالات جنسية عميقة، في شعر المرأة وفي حاجبيها وفي شفتيها ويقول الجاحظ: من أطيب ما في المرأة وأشهاه شفتاها للتقبيل وأحسن ما يكونان إذا ضارعتا السواد 11 السواد 11.

وتَبْسم عن المي كانّ مُنورًا تخلّل حرّ الرّمل دعْصٌ له ند<sup>13</sup> وحتى يشتد لمعان الأسنان وينصع بياضها، كانت نساء العرب تذرّ الأثمد على

أ الزوزني، شرح المعلقات العشر، ص 50,

² ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 6، ص 85.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> نفس المصدر ، نفس الصفحة ً

أن نور وجهها يغلب ظلام الليل: أنظر: الزوزني، شرح المعقات العشر، ص 55.

ألم يكن أزواج النبي يرتدين الثياب الأبيض : أنظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 467 : وشوهدت عائشة وعليها درع مورد وخمار أسود : أنظر نفن المصدر، ص 494.

قدرع المرأة شعرها وإمرأة فارعة وفرعاء طويلة الشعر، أنظر ; ابن منظور، اسان العرب، ج 10، ص 239.

أنظر: الزوزني، شرح المعلقات العشر، ص 52.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> ابن عبد ربه، *المقد القريد*، ج 6، ص 85.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> انظر: إبراهيم محمد علي، اللون في الشعر العربي قبل الإسلام، ص 195.

وانظر أيضا : ابن منظور، لسان العرب، ج 10، ص 239 : "تفرّعت أغصان الضجرة أي كثرت".

<sup>10</sup> ابر أهيم محمد علي، اللون في الشعر العربي قبل الإسلام، من 220 - 221.

<sup>11</sup> ابن منظور؛ أسان العرب؛ ج 6؛ ص 420,

<sup>12</sup> الجاحظ، الرسائل، ج 1، ص 205.

<sup>13</sup> الألمى : الذي يضرب لون شفتيه إلى السواد والأنثى لمياء، وحرّ كل شيء خالصه؛ والدعص الكثيف من الرّمل والذي يكون دون الابتلال : انظر، الزوزني، شرح المعاقات العشر، ص 94.

شفاههن والثائهن أن فاللون الأسود رمز عنفوان الشباب والقوة والخصوبة الجنسية والخلود والجمال ويقول الجاحظ إن الإنسان أحسن ما يكون في العين ما دام أسود الشعر وكذلك شعورهم في الجنة 2.

وتتجلى من خلال كل ما سبق اهمية المكانة التي توليها الثقافة الأنثر وبولوجية العربية لتمتيع حاسمة النظر بكل ما هو جميل ورافق وكتب الكثير عن لدة النظر التي تسبق لذة اللمس<sup>3</sup> وقال المسيح: "لا يزني فرجك ما غضضت بصرك"<sup>4</sup> وفي القرآن: قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم<sup>5</sup>.

كما تفيدنا المادة الأنتوغرافية المتوفرة بكثرة في المصادر اللغوية والأدبية برواج هذا السلوك في ثقافة العصر، فمنمي الرجل الذي يُديم النظر إلى النساء رئاءًا، ويقول ابن الأعرابي: ترنى فلان أدام النظر إلى من يُحبُّ وقولهم في الفاجرة تُرنى من الربو أي يُدام النظر إليها لأنها لأن بالربية 6 وقال الفرزدق:

فلا تدخل بيوت بني كليب ولا نقرب لها أبدا رحَسالاً فإنّ بها لوامـــغ مُبرقــات يتكدن ينكن بالحدق الرّجال آ

وإن تبرج المرأة وإظهارها لزينتها غايته تحريك شهوة الرَجل الجنسية وهو سلوك قديم نسبه الإسلام إلى الجاهلية الأولى ( زمن كانت المرأة تلبس لباسا شقافا وغير مخيط الجانبين 10 وإن نهى الإسلام المرأة عن التبرج ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى 11، فإن التهي لم يكن مطلقا وشمل فقط التبرج بالزينة لغير محلها وذم إظهارها للاجانب، فأما للزوج فلا 12 وذلك لما تكتسيه الزينة من فائدة بالنسبة لمتعة الرجل الجنسية التي تبدأ بتمتيع العينين أوّلا ثمّ البقية وتتزين المرأة العربية بطرق

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> نفس المرجم، ص 95,

ألجاحظ، رسائل الجاحظ، ج 1، ص 205 ؛ لذكر دائما أن الجنة عالم مثالي في الذاكرة العربية الإسلامية.

أنظر عبد الوهاب بوحديبة، الجنسائية في الإسلام، ص 262 - 263.

<sup>\*</sup> ابن تتبية، عب*ون الأخبار* ، ج 4، ص 84.

<sup>5</sup> *سورة التور* ، الآية 30.

أنظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 335 - 336.

الرّحال: المنازل، اللوامع المبرقات: كناية عن عيون النّساء: ابن قتية، عيون الأخبار، ج 4، ص 84؛ والحدق جمع حدقة، وحدقة العين سوادها الأعظم: أنظر ابن منظور، السان العرب، ج 3، ص 87.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> نفس المصدر، ج 1، ص 359.

<sup>&</sup>lt;sup>0</sup> س*ورة الأحزاب*، الأية 33.

ان منظور ، السان العرب ، ج 1 ، ص 359.

<sup>11</sup> سورة الأحزاب، الآية 33.

<sup>12</sup> ابن منظور، لعنان العرب، ج 1، ص 359.

ووسائل مختلفة ابتداء من اللباس<sup>1</sup>، والمصوغ الذي تزيّن به أماكن مختلفة من جسدها حتى تبدو أكثر جمالا ونذكر منها الرّقبة واليدين والأصابع والرجلين<sup>2</sup>، إلى مختلف المستحضرات الطبيعية التي تضعها في وجهها وشعرها وأطرافها والتي سنتعرّض لذكرها في ما يلي:

### نظافية الجسم والتصطر والزينة

إلى جانب جمال الجسد وتناسق مكوناته تولي الثقافة العربية بمفهومها الأنثر وبولوجي، أهمية بالغة لنظافة الجسم والتعطر والزينة ويقول ابن حبيب: كانت العرب دون سواها من الأمم، تصنع عشرة أشياء منها في الرأس خمسة وهي المضمضة والاستنشاق والسوك والفرق وقص الشارب وفي الجسد خمسة وهي الختانة وحلق العانة ونتف الإبطين وتقليم الأظفار والاستنجاء وفي الحديث: من سنن المرسلين المتعطر والنكاح والمتواك والختان ونقرأ أيضا : "خير نسائكم العطرة المطرة وشر النساء المذرة الوذرة الوذرة القرأ .

وتبدو هذه السنن والعادات الدالة على حرص العرب على نظافة الجسم والتعطر والزينة، مشحونة بمضمون جنسي نستشفه في سياق الروايات التي جاءت بخصوصها ومن ببنها النصائح التي كان يقدّمها الآباء أو الأمهات للفتاة عند زواجها وهي تنهيا لمغادرة بيت الأهل للالتحاق ببيت الزوج؛ وكلها تؤكد على الماء محكاهيب

اكانت العراة العربية ترتدي اللباس العلون وبغال له المُعصفر وخصوصا الوردي : أنظر ابن سعد، الطبقات الكبرى: ج 8، ص 487.

<sup>2</sup> نفس المصدر، ص 97.

آابن حبيب، المحتبر، ص 329 ؛ والاستنجاء هو الاغتسال بالماء من النجو والتمستح بالحجارة منه، والنجو ؛ ما يخرج من البطن من ربح وغائط : إنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 63.

<sup>\*</sup> ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج 4، ص 19؛ وأنظر حول الختان ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 26، مادة "ختن" وأنظر أبضا بعض الدراسات مثل:

S. A. Aldeeb Abu\_Sahlieh, Circoncision mesculine, circoncision féminine, Débat religioux وبخصوص علاقة الفتان بالنكاح، أنظر : عبد الرهاب médical social et juridique p. 21-23.

بوحديبة، الجنمانية في الإسلام، ص 236، واعتبر بعض للباحثين المختان والنكاح تهذيبا لجنسانية الإنسان :

M. H. Ben Kheïra, L'Amour de la loi: Essai sur la normativité en Islam, p.71.
قامراة مطرة كثيرة السواك وعطرة طيبة الجرم وإن لم تتطبّب... المطرة التي تنظف بالماء، أخذ من لفظ مطر كاتها مطرت فهي مطرة أي مسارت ممطورة مفسولة... انظر ابدن منظور، السان العرب، ج 13، ص 132.

أ المذرة : القدرة، رائحتها كرائحة البيضة الغامدة : أنظر نفس المصدر، ج 13 ص 58. والوذرة التي ريحها ربح الوثر وهو اللحم : أنظر نفس المصدر، ج 15، مس 262.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> شكل الماء العمود الفقري في الثقافة الأنثروبولوجية العربية القديمة وذلك لأسباب بينية مادية تعتللت في ندارته وقلته في الوسط العربي الصحراوي القاحل ؛ ويما أنه سبب الحياة "وجعلنا من الماء كل شيء حي..." : سورة

الطيب والكحل كأزين الزينة والسواك لتنظيف القم والحناء لتخصيب الأطراف، وهي الزينة التي سُمح للمرأة بابدائها 4.

وتخضيب الأطراف من الطقوس الجمالية القديمة التي كانت تمارسها المرأة العربية والتي تفننت الأبيات الشعرية المنسوبة للفترة الجاهلية في وصفها وتصويرها ببراعة وبخيال خلاب، فشُبهت أصابع المحبوبة بالياقوت الأحمر وبالعقيق وبالأساريع<sup>5</sup> ويقول أمرؤ القيس:

وتعطو برخص غير شتن كانه أساريع ظبي $^{6}$  ومساويك اسحل $^{7}$ 

وتشبيه أصابع المحبوبة بالياقوت الأحمر والعقيق له رموزه التي يمكن البحث عنها في ما توحي إليه الحجارة الكريمة من معاني الصغاء والنقاوة والطهارة والنفاسة هذا إلى جانب الدلالات الجنسية لأون الأحمر وهو لون رايات البغايا في فترة الجاهلية الأواتي كن يُعرفن بصواحبات الرايات وارتباطه بخصوبة المرأة الجنسية لأنه لون دم الحيض والنفاس  $^9$ ، مما يفسر شدة إثارته لشهوة الجماع  $^{00}$ .

وكان نساء العرب يضغرن شعورهن ويجعلن الخلوق في قرونهن 11 والخلوق ضرب من الطيب كان العرب يتعطرون به إلى جانب مواد أخرى كالمسك والعنبر

*الأنبياء* الآية عند 30 شكل البحث عنه وجهة الجميع ؛ فلا نستغرب بالثاثي أن تكون كل القيم والأعراف الاجتماعية العربية القديمة والدين متهيكلة حوله ؛ الياب الثالث من هذا العمل.

أ نذكر على سديل المثال الفرافصة الكلبي الذي نصح ابنته نائلة حين جهزها إلى عثمان بأن تنزين بالكحل وتتطهر بالساء أنظر ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج 4، ص 71 - 76.

الستواك ما يطك به الله من العيدان وقمي حديث: "المتواك مطهرة للقم": أنظر ابن منظور، أسان العرب، ج 6.
 ص 438.

قال الرسول لامرأة جاءت تبايعه "الطلقي فاختضيي ثم تعالى أبايعك": ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 11.
 لا يبدين زينتهن إلا ما ظهر مذها...": سورة النور، الأية 31.

الاساريع بيدان تظهر في الربيع مخططة بسواد وحمرة ; انظر ابن منظور ، السان العرب ، ج، ص 242 وهي رمز الحيوية والخلود : راجم الزوزني، شرح السلقات العشر ، ص 55.

٥ طبيٌّ ؛ إسم واد بتهامة : نفس المصدر ، نفس المرجع، نفس الصفحة.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> نفس المرجع، نفس الصفحة؛ والإستجل يمنتاك به ينبت بالحجاز بأعالي نجد : ابن منظور، *اسان العرب*، ج 6، ص 198.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> لكل نوع من الحجارة الكريمة رموزه الخاصة التي تصرب جدورها قدما في التاريخ الميثولوجي الإنساني، وما نعرفه عن الباقوت هو أنه رمز الحب اللهدة صفاله ونقاوته وصلابته، وأن له مفعولا ضد الاوبئة والكوابيس وحالات الكآبة، كما أنه يُنمّى الذكاء ويخفف من وطأة المضوم العاطفية، النظر :

N. et A Metta, Les Pierres précieuses, p. 99.

<sup>9</sup> أنظر : إبراهيم محمد على، اللون في الشعر العربي قبل الإسلام، ص 81 - 82.

أا ختيار اللون الأحمر موهو من أهم الألوان الساخنة- الستائر والمفروشات واللباس والضوء في غرف النوم يطرب بجنوره قدما في تاريخ الإنصانية. وليس من خصوصيات الثقافة العربية فحسب.

<sup>11</sup> أبو الغرج الأصفهائي، كتاب الأغالى: ج 14، هن 300.

وغيره أ

ولم تكن المرأة العربية تعتني بتعطير جسدها و شعرها فقط، بل كانت تهتم ايضا بتعطير فراشها بالمسك وبيتها بالنخوح² ويقول أمرؤ القيس:

 $^{3}$ وتضحي فتيت المسك فوق فراشها نؤوم الضّحى لم تنتطق عن تفضيّل

وكانت المرأة الأنوف وهي المرأة التي يُستحب شمّها  $^4$ ، من أكثر النساء المطلوبات عند الزواج وقبل لأعرابي تزوج امرأة : كيف رأيتها  $^9$  فقال وجدتها الرصوفا  $^6$  رشوفا أنوفا  $^9$  أنوفا  $^9$  وبعث الرسول أم سليم تنظر امرأة فقال : شمي عوارضها  $^9$ ، وفي الحديث : إياك وكل مجفرة مبخرة  $^9$ .

وإن حرص الثقافة العربية على التعطر وطيب رائحة الجسد والفراش والبيت وإن أعد ذلك من أدنى شروط النظافة خصوصا في بيئة حارة يكثر فيها الرّشح، يبدو مشحونا بمعاني جنسية دقيقة متصلة بصفة مباشرة بالعلاقة الجنسية بين الزوجين، وهي عملية اليفة يتم خلالها تبادل الإفرازات الجسدية 10 والرّوائح، ممّا يفسر الحرص الشديد على النظافة والتعطر والزينة حتى يتم الاتصال الجنسي بين الزوجين في أحسن الظروف، وتشمل المتعة كل الحواس بما فيها حاسة الشم.

وبخصوص حاسة الشم ودورها في إثارة شهوة الجماع ومدى تجذر هذا المعتقد في الثقافة العربية، لذكر بما أمر به مسيامة لما أراد مواقعة سجاج : "اضربوا لها قبة وجمروها لعلها للخور<sup>12</sup>، وكان

أبن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8: ص 486 والجاحظ، رسائل الجاحظ، ج 1: ص 207 تسمي: العرب المسك والعنبر الأسودان.

ابن منظور؛ لسان العرب؛ ج 14، ص 175 ؛ النضوح ضرب من الطيب تفوح والمئه.

الزوزني، شرح المعلقات العشر، ص 54.
 ابن منظور، السان العرب، ج 1، ص 237.

أورب من النساء من هي صغيرة الفرج وضيقة المكان : ابن منظور، ج 5، ص 228.

٥ الرشوف هي المرأة الطبية الفع ; نفس المصدر، ص 221.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> نفس التصدر، ج 1، ص 237.

أنظر نفس المصدر، ج 9، ص 147. (أشير إليه سابقا).

والمجفرة المتخيرة ربح الجمد: نفس المصدر، ج 2، ص 305. والمبخرة من البخر وهي الرائحة المتغيرة في الفم وغيره الظر نفس المصدر، ج 1، ص 330.

<sup>10</sup> تُعمي العرب المواضع التي تعرق من الجمد الأعراض وفي حديث صغة أهل الجنة "يجري في أعراضهم مثل ربح المسك": أنظر نفس المصدر، ج 9، ص 141.

أا أنظر : الطبري، تاريخ الطبري، ج 2، ص 273 ، وجتروها أي بخروها ويقال استجمر بالمجمر. (التي يوضع لجم الخبر أي النار مع الدخلة)، إذا تبخر بالعود وقيل في وصف امراة ملازمة الطبيب :

لا تصطلي النار إلا مُجْمِرًا أرجًا : قد كُمَّرت مِنْ يَلْتُحُوج له وقصنا والينجوج : الحود، والوقص كسارُ العيدان، أنظر ابن منظور ، السان العرب ، ج 2، ص 350. <sup>12</sup> نقس المصدر ، ج 9، ص 50.

أراد بذلك تحريك شهوتها وإثارة رغبتها الجنسية؛ وإن قول مسيلمة لعلها تذكر الباه يُلفت انتباهنا إلى خبرة العرب القدامي بموضوع أثبتته اليوم التجارب الحديثة، وهو أهمية تفاعل حاسة الشم مع بعض الروائح، لإحياء ذكريات ووقائع قديمة قام العقل البشري باستبطانها وإدراجها في اللاشعور.

ومن جهة أخرى يدل حرص العرب القدامي على نظافة الغم وطيب نكهته ورائحته، على أهمية القبلة والتقبيل عند العرب، لا فقط كعنصر من عناصر العملية الجنسية، بل كتعبير عن العشق والحب الروحي أ.

وعشق فتى من بني حنيفة جارية تعيش في جبل مجاور لهم فاقبل عليها في للله مقمرة وهي بين إخوتها نائمة، فأيقظها فقالت له: انصرف وإلا أيقظت إخوتي فقتلوك فقال لها: والله للموت أيسر مما أنا فيه وطلب منها فقط أن تعطيه يدها يضعها على فؤاده لينصرف فقبلت، ثم عاد لها في الليلة الموالية فهددته بنفس الشيء فقال لها إن أمكنتني من شفتيك أرشفهما انصرف ثم لا أعود إليك، فأمكنته من شفتيها ثم انصرف فوقع في قلبها2.

وحرصا على السمو بالعلاقة الجنسية بين الزوجين من طابعها الغريزي المادي الى العقلاني والروحاني وإكراما لمؤسسة الزواج وعمقها البشري، نهى الرسول الزوج إتيان زوجته مباشرة ويدون تمهيد لذلك وقال : "لا يقع أحدكم على امرأته كما تقع البهيمة لميكن بينهما رسول فقيل له : ما هو يا رسول الله؟ قال : "القبلة والكلام<sup>3</sup>، فتكون القبلة ورقيق الكلام أحمن تعبير عن العاطفة والمودة التي يكنها الزوج لزوجته ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجها لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون.

ومما يزيد برهنة وإثباتا لأهمية القبلة في الموروث الثقافي للعرب القدامى، تفنن وإبداع الشعراء العرب في وصف ثغر المحبوبة وشفتيها وريقها العذب وغنت عزة الميلاء<sup>5</sup> في مجلس جمعت فيه عائشة بنت طلحة نسوة من قريش، فأنشدت شعرا الامرئ القيس:

وتُغرِ أغرُ شتبت النسات لذيذ المقبّ ل والمُبتُسَمّ

أ مثال الأصمعيّ امرأة من بني عذرة : "ما هو العشق ؟" فأجابته : "الغمزة والقبلة والضمة" أنظر : الثيفاشي، الرهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب، ص 18.

² ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج 4، ص 130.

<sup>3</sup> التجالي؛ تحقة العروس؛ ص 124.

<sup>4</sup> سورة الرّوم، الآية 21.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> هزة الميلاء امرأة حسناء يألفها الإشراف وخيرهم من ألهل المعرومات وكانت من أعلم الناس بأمور النساء ; أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأعاني، ج 11: ص 121.

وما نَقْلُهُ غير ظن به وبالظن يقضي عليك الحكم

وكان مصعب بن الزبير وهو زوجها، قريبا منهن فدنا من المجلس وصاح: يا هذه إنا قد ذقناه فوجدناه على ما وصفت، فبارك الله فيك يا عزة 1.

وعلى قدر ما حرص العرب على نظافة وطيب رائحة الفم<sup>2</sup> وحلاوة مذاقه، الاحظنا حرصا مماثلا على طيب رائحة فرج الزوجة وقال عُقيبة الأسدي<sup>3</sup> يلوم أسماء بن خارجة والى البصرة على تزويجه ابنته إلى عبيد الله بن زياد :

جزاك الله يا أسماء، خيرا كما أرضيت فيشلة الأمير

بصدع قد يفوح المسك منه عظيم مثل كركرة البعير<sup>4</sup> وهجا أحدهم عربيا فقال له:

ونستنتج من خلال ما سبق تحبيذ الذوق العربي في تلك الحقبة التاريخية المفرج الضخم وقال أحد العرب :

جارية يبدَها أجمها قد سمنتها بالسويق أمها<sup>6</sup>

وتشير الدراسات التي تناولت موضوع الجنس في الثقافة العربية الإسلامية إلى أن مقاييس الجمال، وإن طرأ عليها تغييرا مع مر الزمان واختلاف المكان، فإن ثلاث مواصفات جسدية للمرأة العربية ظلت ثابتة منذ القديم وهي الحلمة الوردية المثيرة، والفرج الضخم الظاهر والمناسب<sup>7</sup>.

ويبدو أن المرأة العربية كانت تتباهى بابداء ضخامة حجم فرجها وحدّث الشاعر ابن ميادة، وهو شاعر مخضرم من شعراء الدولتين<sup>8</sup>، أنه أتى يوما بيتا من

<sup>1</sup> نفس المصدر ، ص 124.

أو كان ذلك على حد السواء بالنسبة المراة والرجل ; وقال شاعر الامراة خطبها فردته ;

وانبئتها أحرمت قومها التنكح في معشر آخر بها... وزوجت أشمط في غربمة أجن الحليلة منه جنونها...

يشمّك أخبث أضر اســـه إذا ما دنوت فسنتشفينا كان المساويك في شدق إذا هن أكر هن يتلعن طينا...

أنظر ابن منظور ، اسان العرب ، ج 2 ، ص 448 - 450.

فو شاعر مخضرم بين القولتين الأموية والعباسية.
 الصدع: الفرج والكركرة: صدر كل ذي خف من الحيوانات: انظر ابن تتوية، صيرن الأخيار، ج 4، ص 96.

التصدح . العرب والعرفور ، فعدو في دي خف من الجورات : المعر الن يويه، عيون الإخبار ، م 44 هـ أ أمراد يذلك أن فلهمها أي فرجها أبخر مثل فمه : أنظر ابن منظور ، *لسان العرب* ، ج 10، ص 328.

<sup>&</sup>quot;البداء من اللمساء الضخمة الإسكتين المتباعدة الشغرين؛ واليل أيضا البداء المرأة الكثيرة أحم الفخذين؛ والأجم : فرج المرأة الذي يكون كثير اللحم، أنظر : نفس المصدر، ج 1، ص 338. وج 2، ص 368 ؛ والسويق ما يُتخذ من الحنطة والشعير: نفس المصدر، ج 6، ص 438.

أنظر : عبد الوهاب بوحديبة، الجنسانية في الإسلام، ص 178.

اسمه الرّماح بن أجرد بن ثوبان بن سُراقة بن حرملة... وأمه ميادة وهي أم ولد بربرية أو صغلبية وكان بزعم أن أمه فارسية : أنظر أبو الفرج الأصفهائي، كتاب الأنجابي، ج 2، ص 403 - 504.

بيوت بني مرّة قرب نجد، فدخله فرحبت به امرأة برزة أوناولته لبنا، ثم دعت جارية وقالت لها : البسي شفا، وهو ثياب رقيق يُرى ما خلفه، وأمرتها بالخروج له فأبدى شقها عن فرج ضخم وصفه بالقدح الكبير المقلوب ؛ ثم قالت له : يا ابن مبادة الخبيثة أ انت القائل :

ولُبدي الحُميسيات في كل زينة فروجا كآثار الصغار من البهم؟ فأجابها : لا والله إنما قلت :

وتبدي الحُميسيات في كل زينة فروجا كأثار المقيسرة 2 الدّهم 3

وتشير مصادرنا إلى أن المرأة العربية أولت عناية بالغة بفرجها بإعتباره موضع الوطء الوحيد المنصوص عليه في القرآن، فإلى جانب التباهي بضخامته والحرص على نظافته وتعطيره كما ذكرنا، اهتمت بمعالجته من كل عيب قد يطرأ عليه كالإتساع وتضييقه بعدة مستحضرات طبيعية نذكر من بينها عجم الزبيب وتسمي العرب المرأة التي تفعل ذلك المستفرمة 6.

ومما يزيد تأكيدا على استحسان الفرج الضيق في المرأة في الثقافة الجنسية المعربية، بعض التسميات التي أطلقها العرب عليه، والتي نذكر منها على سبيل المثال زردان أي الذي يزدرد الأبور أي بخنقها لضيقه 6، وفي الموروث الجماعي أخبار تناقلتها ألسنة الرواة، كاشتهار بعض القبائل العربية دون أخرى باتساع أجهزة نسائها ونذكر من بينها تقيف 7 وكلب وكندة؛ ودافع رجل من كندة عن النساء الكنديات فقال: إن نساء كندة مكاحل فقدت مراودها 8.

ونستنتج من خلال المادة الأثنوغرافية الغزيرة الواردة في المصادر العربية وخصوصا الشعربة منها أنّ العرب كانوا يحبذون المرأة التي تجيد العلاقة الجلسية ومن بين الخصال الذي ذكرها الشاعر عُقيبة الأسدى<sup>9</sup> في هند بنت أسماء بن خارجة لما

الديرزة هـــي المرأة المتجاهرة الذي تبرز للناس ويجلس إليها القوم وهي مع ذلك عفيفة وعاقلة : انظر ابن منظور،
 أسان العرب : ج 1: ص 374.

مس معرب، ج ٢٠ ص ١٩٠٤. 2 القياس والقياسرة: الإبل العظام، أنظر: نفس المصدر، ج 11، ص 156.

<sup>3</sup> انظر: أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 2، ص 543 - 544.

سمي الصرب المرأة الواسعة الجهاز قيماء لانقباع (اي دخول) إسكتيها في فرجها إذا لكحت وهو عيث: ابن منظور، استان العرب، ج 11، ص 16.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> انظر : نفس المصدر، ج 10، ص 251.

<sup>5</sup> نفس المصدر، ج 6، ص 34.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> كتب عبد الملك بن مروان إلى الحجاج يُعايره: "با ابن المستقرمة بعجم الزبيب"، أنظر: نفس المصدر، ج 10،

ا أنظر: ابن فتيبة، صون الأخبار، ج 4، ص 99.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> شاعر مخضرم وفد على معاوية بن أبي سنيان.

زوّجها أبوها إلى عبيد الله بن زياد أنها كانت حسناء بكرا تُجيد الرّهز  $^1$  من فوق السرير  $^2$ ، وفي الحديث : خير النساء الغُلمة على زوجها  $^5$  ورُوي أن رجلا خاصم إلى علي بن أبي طالب أبا امرأته، فقال : زوّجني ابنته وهي مجنونة، فقال له علي : ما بدا لك من جنونها  $^7$  فقال : إذا جامعتها غُثيي عليها : فقال : تلك الرّبوخ است لها بأهل  $^4$  كما تعرض مصادرنا أمثلة لنساء غلمات تشتهين الجماع وشدته ومن ذلك ما رواه الأصمعي عن امرأة غاضبت زوجها فجال عليها يُجامعها فقالت : لعنك الله كلما وقع بيني وبينك شر جنتني بشفيع لا أقدر على ردّه  $^5$  وقالت الدّهناء شعرا أجابت به زوجها الحجاج الذي رفعته إلى المغيرة بن شعبة لأنه لم يغتضها :

والله لا تخدعاني بشروه ولا بتقبير لو لا بضمّ والله لا تخدعاني بشرمه والله والم الله والله والم الله والم الله والله والل

ومن بين الأشياء التي رغب بها عُمر بن عُبيد الله بن معمر التيمي عائشة بنت طلحة لنتزوجه بعد أن قبّل عنها مصعب أنه أرسل إليها قائلا : إن تزوجت بك ملأت بيتك خيرا وحرك أيرا فتزوجته ولما تأيمت بعده لم تتزوج أحدا فكان آخر أزواجها ويبدو أنه اختلى بها يوما فوقع عليها وكانت عندها امرأة سمعت كلامهما، فلما خرج قالت لها المرأة : أنت في نفسك وموضعك وشرفك تفعلين هذا فقالت : إنّا نتشهًى لهذه الفحول بكل ما حركها وكل ما قدرنا عليه8.

ومن بين الممارسات الطقسية التي كان يقوم بها العرب كغيرهم من الشعوب السامية المجاورة لهم الخفض<sup>9</sup> ويدون أن نتعمق في خفايا ما ترمز إليه هذه العادة القديمة من معتقدات دينية سحيقة القدم، فيبدو أن الغرض منها في التقافة العربية في الك الفترة نقصان الشهوة عند المرأة أو حتى القضاء عليها<sup>10</sup>، ذلك أن البظراء أتجد من

أ الرّ هل : الحركة عند الوطء : ابن منظور ، اسان العرب ، ج 5 ، ص 340.

أنظر: ابن قتيبة، عين الأخبار، ج 4، ص 96.

ابن منظور؛ لسان العرب، ج 10، ص 111.

أراد أن ذلك بُحمد منها، والربوخ التي تدخر عند الجماع ويُغشى عليها من شدة الشهوة ؛ وتضطرب كاتها مجنونة، أنظر : نفس المصدر، عس 105.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> أنظر: ابن قتيبة، عيرن الأخبار، ج 4، ص 96.

الفتخة حلقة من فضعة كانت نساء الجاهلية يتخذنها في أصابعهن العشر : أنظر : ابن منظور ، اسان العرب، ج 10،
 ص 173.

<sup>7</sup> انظر : أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغالي، ج 11، ص 124.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> نفس المصدر ، من 125.

الخفض : ختان الجارية ويقال للجارية خفضت وللغلام خُتِن : ابن منظور ، لعبان العرب ، ج 4، ص 154.

العادة بدأ ما يمكن استنتاجه على الأقل من قصمة خفض مارة لهاجر التي استندت إليها بعض الدراسات لمربط هذه العادة بجنورها السامية القديمة ؛ والسبب غيرة سارة من هاجر بعد أن جامعها إبراهيم وحملت مله ؛ أنظر : الطبري، تاريخ الطبري، ج 1، ص 253 - 254 ؛ وإنظر :

من اللذة ما لا تجده المختونة 2 وحتى لا تفقد المرأة تماما حاسة المتعة الجنسية جاء موقف الرسول معتبرا للغاية عن موقف الاعتدال الذي تميزت به الثقافة الإسلامية في الكثير من الأمور الحياتية ؛ ونبذ الإسلام لكل شكل من أشكال التطرف "فخير الأمور وسطها" ؛ ومن ذلك أنه قال لأم عطية التي كانت تفتن النساء في عصيره : إذا خفضت فأشمي ولا تنهكي فإنه أضوء للوجه وأحظى لها عند الزوج 3 ونستنتج من خلال هذا الحديث حرص الرسول ومن خلاله كامل ثقافة عصره على نيل الرجل متعته الجنسية في إطار مؤسسة الزواج وهي متعة تزداد وتبلغ غروتها عندما يشعر الزوج بصداها في ارتعاش جسد زوجته، فتكون العلاقة الجنسية في المنظور الإسلامي علاقة تبادل وأخذ وعطاء هن لباس لكم وأنتم لباس لهن 4 وإن إحساس الرجل بأنه نجح في تمتبع زوجته جنسيا يُدخل عليه لذة الشعور بقدراته وطاقاته الرجولية.

وتكشف دراستنا لهذا الجانب الدقيق من الثقافة العربية والإسلامية عن وجود ثقافة جنسية عريقة ومتجذرة في واقعها التاريخي والبيئي وعن حس إنساني مرهف وحوار جنسي حقيقي بين المرأة والرجل، فكانت المرأة بحرصها على التزين والنظافة والتعطر تهدف إلى نيل إعجاب الرجل بها وإثارة رغبته، ليُداعبها ويتبلها ويقول لها رقيق الكلام كتمهيد لبلوغ ذروة المتعة الجنسية التي يشتركان في الوصول إليها.

ويشهد كل هذا عن رقة ثقافية وحس إنساني مرهف وذوق رفيع وحرص شديد على استغلال كامل طاقات الجسد والروح والارتقاء من الطبيعة إلى الثقافة بفضل الذكاء ويتنافى هذا مع ما نعت به العرب من غلظة وجفاء وعجرفة ومع ما يذهب إليه الإسلام السني من مغالاة في فرض واجب الطاعة على المرأة لزوجها من هذه الناحية وتهميش دورها في العملية الجنسية واعتبارها مجرد جسد بلا روح يتحرك عليه الرجل لينال لذته الجنسية، وإن هذا يستدعي منا تجنب القراءة الأحادية للحديث والسنة والنظر إلى الروايات الواردة فيهما بفكر نقدي متجرد وعميق، يتجاوز الظاهر

S. A. ALDEEB ABU SAHLIEH, Circoncision masculine, Circoncision féminine, p163.

أ البظر : ما بين الإسكتين من المرأة ويقال أمة بظراء بينة البظر وطويلة البظر : ابن منظور، اسمان العرب، ج 1،
 ص 437 ونقرأ أيضا في نفس المصدر على ص 423 : "البضر نوف الجارية قبل أن تخفض ومن العرب من يقول البضر نوف الجارية قبل أن تخفض ومن العرب من يقول البضر ويبدل المظاء ضادًا".

شارل بلات، "الجاحظ والمرأة"، حوليات الجامعة التونسية، عدد 25، 1986، ص 22.

ق ومعنى لا تنهكي : لا تأخذي من البظر كثيرا، فشبه القطع اليسير بإشمام الرائحة واللهك بالمبالغة فيه وقال لها اقطعي بعض الدواة ولا تستاسليها, انظر : ابن منظور، السان العرب، ج 7، ص 205.

<sup>4</sup> سررة البقرة، الآية 187.

أنظر : عبد الرهاب بوحديبة، الجنسانية في الإسلام، ص 200.

لفهم الباطن وتمييزه مما علق به من تأويل للمقاصد الأصلية في الفترة الإسلامية المتأخرة التي تلت ظهور الإسلام والنبوة والخلافة الراشدة، والتي كان للرجل دور المسؤولية فيها.

### الطَّاعة ودلالاتما الجنسية في مؤسسة الزواج

يشرع الإسلام في إطار مؤسسة الزواج حق الزوج في المتعة الجنسية بجسد زوجته وهي مُطائبة بطاعته في ذلك، وقالت عائشة لما ذكر لها المتعة: والله ما نجد في كلام الله إلا النكاح والإستسرار أ وتبرز المرأة في الثقافة العربية الإسلامية كمتاع يشتهي الرجل التمتع به في حياة الدنيا والأخرة "زيّن للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطر المقتطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب" ، وقال الجاحظ أن الله قدم ذكر النساء على قدر تقدمهن في قلوب الرجال ومما يزيد في دعم أهمية الدور الذي تقوم به المرأة في المتعة الجنسية في الثقافة العربية، تسمية النساء بالفرش والمفارش، لأن الرجل يفترشهن وقرش مرفوعة وبما نقرأه أيضا في كتب التفسير، حيث قال بعض المفسرين أن سياق وفرش مرفوعة وبما نقرأه أيضا في كتب التفسير، حيث قال بعض المفسرين أن سياق المبقرة: نساؤكم حرث لكم قد تعبّر في ظاهرها عن وضع دوني للمرأة التي شبّهت المبرض أي بجماد أو ببور يحرثه الرجل ويتحرك فوقه ليحييه، أما في باطنها فإن الأراء اللغوي لمصطلح الحرث يعبّر في حدّ ذاته عن أبعد ممّا يُذهب إليه عند مجرد القراءة السطحية لهذه الأية.

وفي الواقع تُحيلنا كلمة حرث إلى معاني أكثر عمق وتعبير، فالحرث هو العمل في الأرض زرعا كان أو غرسا والحرث قذف الحبة في الأرض لإزدراع والحرث

أ الرانت عائشة بالاستسرار اتخاذ السراري: أنظر ابن منظور: السان العرب، ج 6، ص 236.

أ المتاع : كل ما ينتفع به من غروض الدنيا : نفس المصدر، ج 13، ص 17.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> يجازي الله عباده الصالحين في الجنة بصنف خاص من النساء وهن الحوريات اللاتي سخرهن الله لإسعاد المسلم وتمتيعه إ "كانهن الياقوت والمرجان فباي ءالاء ربكما تكذبان هل جزاء الإحسان إلا الإحسان" سورة الرحمان، الآيات 58 و59 و60 و60 كما نقراً في سورة الرقعة، الأيئين 35 و58 "إذا أنشأذاهن إنشاء، فجعلناهن ابكارا...".

<sup>4</sup> سررة أل عمران، الأبية 14.

<sup>6</sup> أنظر: شارل بلات، "الجاجظ والمراة"، حواليات الجامعة التواسلية، العدد 25، منة 1986، ص 11.

<sup>&</sup>lt;sup>e</sup> ابن منظور، اسان العرب، ج 10، ص 225.

<sup>7</sup> نفس المصدر، نفس الصفحة.

 <sup>8</sup> اين كثير ، تغسير القرآن العظيم، ج 4، من 292.

هو العمل والكسب<sup>1</sup> وفي التفسير الوارد بلسان العرب بخصوص هذه الآية، نقراً في معنى "حرث لكم فيهن تحرثون الولد واللذة<sup>2</sup> ونلاحظ هنا أنّ الولد واللذة وردا غير منفصلين ولذة الرّجل كما ذكرنا آنفا شديدة الارتباط بلذة المرأة ولا تحصل إلا بها، فلا ولد بدون إمرأة ولا حياة بدون إمرأة ولا نمو لمزرع بدون الأرض، مما يزيد في إثبات الذور المحوري الذي تقوم به المرأة في مؤمسة الزواج ومن خلالها في الحياة ككلّ.

ويُمكن أن تبرز المرأة أيضا فضاء يُمارس عليه الرجل سلطته الجنسية من خلال كلمة الوطم نفسها، ذلك أنّ من بين التفاسير التي تقدمها المعاجم اللغوية لهذا المصطلح المعروف الدوس<sup>3</sup>، إلى جانب غيره من الألفاظ العربية الأخرى الدالة على النكاح بمفهومه الجنسي المعروف، كالأزّ الذي يعرّفه ابن منظور بشدة الحركة والتي يظهر الرجل من خلالها كفاحل ومتحرك على جسد أنثوي مفعول به ومُتحرك عليه طبق ما تُخوّله مؤسسة الطاعة للرّجل من حقوق على جسد زوجته، فالمرأة مطالبة في الإسلام الستي بتلبية رغبات زوجها ولو كانت على ظهر قتب وطاعته عندما يطلبها لفراشه وفي الحديث إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت لعنتها الملائكة حتى تصبح في فيضيع دينها ولا تقبل صلاتها آ.

ويُغالي الإسلام السُّني في فرض واجب الطاعة على الزوجة لزوجها إلى درجة مماهاته بالعبادة وجاء على لسان الرسول: لو كنت آمرا أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقه عليها المحلة وجعل الرسول دخول المرأة المسلمة إلى الجنة رهين رضا زوجها وإن البحث في معاني المصطلحات اللغوية المرتبطة بمؤسسة الزواج يثبت مدى تجذر هذه العقلية في الثقافة العربية، حيث سُمي زوج المرأة بعلا ويقول ابن منظور: لأنه سيدها ومالكها، وبعل صنم كان من ذهب لقوم النبي إلياس وإن إلياس لمن المرسلين إذ قال لقومه ألا تنقون أتدعون بعلا وتذرون أحسن الخاقين أنه ويُقال في اللغة العربية "تبعلت المرأة" أي أطاعت بعظها مما يهيد

أبن منظور، أسان البرب، ج 3، ص 104 - 105.

² نفس المصدر ، ص 105.

<sup>3</sup> ابن منظور ، اسان السرب ، ج 1 ، ص 133.

أنس المصدر؛ ج 1؛ ص 133.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 5، ص 552.

أبن كثير، تنسير القرآن العظيم، ج 1، ص 466.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> اب*ن* منظور ؛ *لمان العرب* ، ج 6، ص 16. <sup>8</sup> اب*ن* کاثیر ، تفسیر القران البظیم ، ج 1 ، ص 466.

<sup>9</sup> ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 459.

<sup>10</sup> سورة مود، الأية 76، سبق وأن تعرّضنا إلى هذه الفكرة.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> *سورة الصافات*، الآية 125.

إرادة مماهاة الزوج بالإله ويفسر بالتالي ويشرع واجب الطاعة المفروض على الزوجة وحث الوالدين ابنتهما على أدائه عند الإهداء، والأمثلة عن ذلك كثيرة في المصادر العربية نذكر من بينها ما نصحت به والدة أم إياس بنت عوف بن محلم الشيبائي ابنتها، قبل زواجها من عمرو بن حجر، بالخشوع له بالقناعة وحسن السمع والطاعة مما سئنل أعرابي صاحب خبرة وتجربة وعلم بالنساء عن أفضل النساء فقال: التي تطيع زوجها وتلزم بيتها .

إن واجب الطاعة المفروض على الزوجة لزوجها في مؤسسة الزواج حسب السنة، يبدأ بطاعته جنسيا كلما طلب منها ذلك بحكم امتلاكه لجسدها وحقه المطلق في التصرف فيه.

وتشير بعض الحالات الواردة في كتب السيرة في ظاهرها، إلى إهانة كبيرة قد تتعرض إليها المرأة من جرّاء بعض تصرّفات الزوج في هذا المعنى، وارتأينا عرض واحدة منها شدّت انتباهنا ولا يهمنا البحث في مدى صحة أحداثها كما تبدو للقارئ من الوهلة الأولى، بقدر ما يهمنا ما يُمكن أن ترمز إليه في الحقيقة من معاني عميقة في الذاكرة الجماعية العربية الإسلامية.

يبدو حسب ما أورده معلم في صحيحه أن الرسول شاهد أمرأة في الطريق فأسرع إلى بيته ليتصل جنسيا بزوجته زينب، ثم خرج إلى أصحابه ليقول أهم: إن المرأة تقبل في صورة شيطان فإذا أبصر أحدكم أمرأة فليأت أهله فإن ذلك برد ما في نفسه<sup>4</sup>.

ويفسر ابن المنظور هذا الحديث بقوله: إنّ إتيان الرجل امرأته عند ذلك الحين يبرد ما تحركت له نفسه من حرّ شهوة الجماع<sup>5</sup> ولا يهمّ أن تكون الزوجة في تلك الأونة بالتحديد راغبة في ممارسة الجنس مع زوجها أم لا بقدر ما يهتم الزوج بتبريد نار شهوة حرّكتها فيه امرأة أخرى.

إنّ هذه الصورة التي برزت فيها المرأة من خلال هذا الحديث النبوي مشوهة لنظرة الإسلام ومن خلاله كامل الثقافة العربية لها، لذلك لا بد من التمعن في خفايا وعمق ما يرمز إليه الحديث المذكور من معاني ومغازي، حتى لا يكون متناقضا مع ما

این منظور ، اسان العرب ، ج ۱ ، س 449.

² ابن عبد ربه، *العقد الفر*يد، ج 6، ص 65 - 66.

<sup>3</sup> نفس المصدر ، من 82.

ابن منظور، السان العرب، ج 1، ص 365. ويُمكن الرجوع أيضا إلى:

F. Aït Sabbah, *La femme dans l'inconscient musulman*, p. 182. <sup>5</sup> نفس المصدر ، نفس الصفحة.

حاء به الإسلام و هو وليد بيئته الثقافية، من مبادئ وقيم رقعت من مكانة المرأة-الإنسان، وحتى لا يتنافى أيضا مع علاقة التبادل والأخذ والعطاء التي حث على تواجدها القرآن بين الزوجين وذلك في العديد من المناسبات هن لباس لكم وأنتم لباس الهن1، والتي نعتبرها في الحقيقة وعلى عكس ما قد يذهب إليه البعض، تواصلا لفكر قديم متجذر في الذاكرة العربية الجماعية، ذلك أننا نقرأ في أحد المصادر العربية الكلاسيكية أن الزير قان بن بدر التميمي و هو سيد<sup>2</sup> من أسياد الجاهلية والاسلام كان ينصح كل بنت بن بناته عند الإهداء أن تكون لزوجها أمة حتى يكون لها "عبدا<sup>3</sup> وفي هذا المتياق يمكننا قراءة هذه الرواية بطريقة مغايرة تماما لما تبدو عليه ظاهريا، فنعتبر أن ما نصح به الرسول الرجل من إتيان زوجته كلما تحركت فيه شهوة الجماع عند رؤية امرأة أخرى، يمكن أن يكون إيجابيا له ولزوجته في نفس الوقت، ذلك أنه يتفادي بذلك ما يُسمى اليوم بالكيت الجنسي<sup>4</sup>، وما يمكن أن يتسبب فيه من اضطرابات نفسية قد تفقده توازنه وهذا أمر يدعمه العلم الحديث، الذي أبرز أن الكبت الجنسي من وراء العديد من الحالات المرضية والجرائم والقضايا الاجتماعية التي تعانى منها المجتمعات المعاصرة اليوم كالاغتصاب والقتل إلى غير ذلك هذا من جهة، كما يُمكن اعتبار مواقعة الرجل زوجته لتر بد شهوته، حتى وإن حركتها فيه امرأة أخرى، إيجابيا بالنسبة لها أيضا ويعود عليها بالفائدة من جميع النواحي، فتكون بطاعتها لزوجها قد جنبته الكبت الجنسي وتكون قد استفادت هي ونالت لذتها، كما أن زوجها لم يخنها في حقيقة الأمر لأنه لم يجامع المرأة التي حركت فيه شهوة الجماع، بل جامعها هي.

ونشير في هذا المنهج إلى نقديس الإسلام للجماع ومماهاته بنبل العطاء والصدقة، التي ينال عليها المسلم أجرا مما جعل أحد المسلمين يسأل الرسول متعجبا: أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر ؟ فأجابه النبي موجها خطابه للجماعة أرأيتم لو وضعها في حرام كان عليه فيه وزر، فكذا إذا وضعها في الحلال كان له أجر<sup>5</sup>.

كما أنّ صورة المرأة المُطيعة لزوجها في الذاكرة الجماعية العربية الإسلامية كما أرادتها السنة، لا تنفي تماما وجود حالات مخالفة تكون المرأة فيها عاصية ومستعصية على زوجها وهي الحالات التي عبرت عليها اللغة العربية بالنشوز<sup>6</sup> الذي

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> سورة البقرة، الآية 187؛ أنظر تفسير هذه الآية في كتاب أبن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 209.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> انظر في مفهوم المبيد في الثقافة العربية القديمة ص 276 وما يليها من بحثثا.

³ ابن قتيبة، عب*ون الأخبار* ، ج 4، من 76.

استسمحنا انفسنا استعارة هذا المصطلح العصري لاستعماله في بيئة وزمنية مغايرة.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> أنظر كامل أحداث هذه الرواية في كتاب عبد الوهاب بوحديية، الجاسانية في الإسلام، ص 118.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> شزت المرأة بزوجها وعلى زوجها وهي نشز ارتفت عليه واستعصت عليه وأبغضته وخرجت عن طاعته وفركة... لظر ابن منظور، السان العرب؛ ج 14، ص 143.

ظلَ بشكل قضية مطروحة في الفقه الإسلامي إلى اليوم.

ورد مصطلح النشوز في النص القرآني أربع مرات في حالات مختلفة اثنتين منها تهمنا في الموضوع الذي نتناوله بالبحث، تتعلق إحدى الحالتين على ما يبدو بسودة بنت زمعة التي نزلت فيها الآية عدد 128 من سورة النساء التي تقول: "وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا" وذلك عندما اسنت فاصبح الرسول لا يستكثر منها، ولماخافت أن يفارقها جعلت يومها لمعاشقة ويكون الناشز في هذه الحالة والفارك لمزوجته الزوج وهذا نادر في المعادة وتتمثل الحالة الثانية التي جاء فيها ذكر التشوز في القرآن في الآية عدد 34 من سورة النساء: "والملاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن، فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان عليا كبيرا" وتهم الآية المرأة الغروك التي تبغض زوجها وهو أشهر كما ذكر ابن منظور من الرجل يفرك زوجته ونلاحظ في النص القرآني تدرجا في موقف الزوج من منظور من الموعظة والهجرة إلى اللجوء إلى الضرب كآخر حلّ

ولن نقف كثيرا عند هذه النقطة التي أثارت أيضا حوارا وجدلا بين رجال الفقه والمدافعين عن حقوق المرأة في العديد من المناسبات، لنشير فقط أن ضرب النساء في الحقيقة كان عادة متفشية في الأوساط الإجتماعية العربية عند ظهور الإسلام وخاصة بمكة وأن الرسول نهى عنه واعتبره فعلا منكرا لا يرتكبه إلا الأشرار ويبدو أن امرأة جاءته وقد ضربها زوجها ضربا مبرحا فقال : يظل أحدكم يضرب امرأته ضرب العبيد ثم يظل يعانقها ولا يستحيي 6، كل هذا يعبّر عن موقف إسلامي غير صريح من هذه القضية التي لا أعيرها اهتمامنا إلا في إطار اعتبارها من الحالات القصوى التي قد يلجأ إليها الرجل عند نشوز زوجته عليه وتعنتها في ذلك.

وأوردت مصادرنا حالات نشوز عديدة كانت منفشية خاصة في أوساط النسوة القرشيات اللاتي كنّ يحظين بمكانة شريفة في المجتمع العربي آنذاك، مثل فاطمة بنت

<sup>1</sup> محد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهر من الألفاظ القرآن الكريم، ص 701.

أبن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 53، وانظر أيضا: أبن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 532 - 533.
 أبن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 466 - 487.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> قال عمر بن الخطاب مخاطبا الرسول: "با نبي الله قد صككت جميلة بنت ثابت صكة الصنف خدها بالأرض": ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 179.

ألما نهى الرسول عن شرب النساء قبل له: "قد فسدن" فأجلب: "اضربوهن ولا يضرب إلى شراركم": نفس المصدر، صل 204.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> نفس المصدر ، ص 205.

عنبة بن عبد شمس بن عبد مناف التي نشزت عن زوجها عقيل بن أبي طالب<sup>1</sup> وقالت له : لا يجمع رأسي ورأسك شيء<sup>2</sup>، وكذلك كانت عائشة بنت طلحة التي قبل عنها أنها كانت من أشد الناس مغايضة لأزواجها<sup>3</sup>، ويُروى أنّ زوجها مصعب كان لا يقدر عليها إلا بضربها أو اللجوء إلى كاتبه ليتوسط له معها وهذا يُثبت أن النشوز هنا مشحون بمعنى جنسي ومعناه رفض الزوجة تمكين زوجها من نفسها وهذا نستشفه أيضا من خلال كل الحركات التي ترمز المرأة بواسطتها إلى نشوزها عن زوجها، والمتمثلة أساسا في شد ثيابها عليها .

ما يمكن استنتاجه من خلال ما يتوفر لدينا من أخبار في مصادرنا، والتي لا يُجوز بأي حال تعميمها على جميع النسوة في كل الأوساط العربية في الفترة التاريخية التي نتناولها بالدرس، هو رواج هذا التصرف وإلا لما تعرض القرآن إلى ذكره، وأن النشوز كان يُشكل خطرا يخلّ بالتوازن القائم بين الزوجين في إطار مؤسسة الزواج ويهدد سلامة النظام الاجتماعي القائم على أساسها، فالنشوز يدخل حالة الفوضى في صلب العائلة ويقوّض الأسس المتينة المبنية عليها والمتمثلة خصوصا في واجب الطاعة المفروض على الزوجة لزوجها في العرف الإسلامي والذي تُجسده تلبية كل رغباته الجنسية حتى لا يلجأ إلى الزنا وغيره من الممنوعات الاجتماعية التي تدخل الفوضى في المجتمع، كما أن التفسير اللغوي للارتفاع والظهور يحمل في طياته معاني للزوجة على زوجها وإن التفسير اللغوي للارتفاع والظهور يحمل في طياته معاني ورئع إدا شرئي والمعنوي؛ إذ يُقال مثلا ارتفع الشيء إذا علا ومنه الرفعة خلاف الضعة ورئع يرفع رفاعة فهو رفيع إذا شرئين اجتماعي يقع التعبير عليه بواسطة الامتناع في أوساط النسوة الرفيعات وأنه نشوز اجتماعي يقع التعبير عليه بواسطة الامتناع في أوساط النسوة عن زوجها، الذي يُمكن أن يفتره بطموحها لغيره.

وحتى يضمن الرجل سيطرته الكاملة على المرأة وعلى جسدها فرض عليها الحجاب كعازل بينها وبين الناس، وفرض عليها ارتداء النصيف عند مغادرتها لمبيتها

أ هو رابع أزواجها وكانت تزوجته على أن يضمن لها وتنفق عليه وكان إذا مخل سالته : "أبين عتبة بن ربيعة، أبين شبيه بن ربيعة ؟" فأجابها يوما : "على يسارك إذا دخلت الذلر" فكان سبب نشوز ها عليه : أنظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 238.

<sup>2</sup> نفس المصدر؛ نفس الصفحة.

<sup>3</sup> أبو النرج الأصفهائي، كتاب الأغاثي، ج 11، ص 126.

أنفس المصدر؛ ص 123، وبيدر أن الآمر بلغ بها أن ذاك من مصعب وقالت له: "علي كظهر أمي" وقعدت في غرفة وهيات فيها ما يُصلحها... أنظر نفس المصدر، ص 120 وتصرفت بالطريقة نفسها مع زوجها عمر بن عبيد الله: انظر البلاذري، الساب الأشراف، ج 10، ص 10.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> ابن سعد: *الطبقات الكبرى*: ج 8، ص 238.

أبن منظور ، أسان العرب ، ج 5، ص 269 وج 8، ص 276 - 277.

عند الحاجة، وفي تعريفه للنصيف ذكر ابن منظور أنه ثوب تتجلل به المرأة فوق ثيابها كلها وسمي نصيفا لأنه نصف بين الناس وبينها فحجز أبصارهم عنها وبيدو أن المرأة كانت ترتديه قبل الإسلام، مما يفسر قول النابغة:

سقط التصيف ولم ثرد إسقاطه فتناولته واتقتنا باليد<sup>2</sup>

لكن لا نعتقد أن حجب المرأة كان بطريقة مُفرطة وبغاية المنع المطلق لاختلاطها بالرجل في ذلك العهد، هذا غير صحيح لأن مصادرنا تشير إلى وجود مؤانسة بين الرجل والمرأة في نهاية العصر الجاهلي وقبيل ظهور الإسلام وحتى بدايته مما يفسر رد قعله بمنع ذلك، ويقول الجاحظ أنه لم يكن بين رجال العرب ونسائها حجاب، ولا كانوا يرضون مع سقوط الحجاب بنظرة الفلتة ولا لحظة الخلسة، دون أن يجتمعوا على الحديث والمسامرة ويُسمى المولع بذلك من الرجال الزير المشتق من الزيارة وكل ذلك باعين الأولياء وحضور الأزواج ، وإنّ المنع لأكبر دليل على وجود الممنوع الذي يُفسر قول الرسول: ولكن عليهن أن لا يوطئن فراشكم أحدا تكر هونه فإن الممنوع الذي يُفسر قول الرسول: ولكن عليهن أن لا يوطئن فراشكم أحدا تكر هونه فإن العرب ريبة آنذاك ولا يرون به بأسا، فلما نزلت آية الحجاب 6 وقع نهيهم عن ذلك 7 يبقى أن نتساءل عن مدى النزام المرأة المسلمة باحترام ما أمرها به القرآن ؟ وعن السبب الحقيقي لمنع اختلاط الرجل بالمرأة وتشدد رجال الققه في ذلك ؟

إن الإجابة عن السؤال الأول تحمل ضمنيا في طيّاتها الإجابة عن السؤال الثاني، ذلك أن مصادرنا أشارت إلى أن البعض من النساء العربيات وخاصة اللاتي ينتمين إلى الطبقة الاجتماعية الشريفة واصلن العيش على الطريقة القديمة، فكان البعض منهن يخرج ليلا للسمر في المسجد الحرام بالمدينة بدون رفقة رجل ولا من أجل الصلاة وكان يجري نفس الشيء بمكة على تذكر مصادرنا أن نسوة من أهل الشرف

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> نئس المصدر ،ج 4، ص 21.

<sup>2</sup> نفس المصدر ، نفس الصفحة.

ق بيدو أن اللباس الفضفاض والخمار كان رائجا في الأوساط النسائية في الشرق القديم (عند اليهود والنصارى)، وأن النسوة العربيات في مكة والمديلة كن يرتدينه عند ظهور الإسلام لكن بطريقة تجمل الرقبة والصدر مكتبوفين ; أنظر ابن سعدا الطبقات الكبرى، ج 8، ص 486.

الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج 2، ص 148- 149 وذكر ابن منظور أن امرأة أعرابية قالت لبعلها : "مُربي على .
 الرجال الذين ينظرون إلي فأعجبهم وأروقهم ولا يعيبونني من ورائي، ولا تُمر بي على النساء اللاتمي يتظرنني فيعينني حمدا وينقرن عن عيوب من من بهن"، أنظر : ابن منظور، السان العرب، ج 14، ص 193.

ابن كثير ، تفسير القرآن المظيم، ج 1، من 466.

<sup>8</sup> سورة الأحزاب، الأية عدد 59.

أنظر : ابن منظور، أسان العرب، ج 15، ص 333.

الظر: ابن سعد: الطبقات الكبرى؛ ج 8، ص 468.

أبو الغرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 1، ص 293.

بالمدينة كن يرسلن إلى عمر بن ربيعة ليوافيهن لبلا من مكة، فكان يأتيهن ويحدثهن إلى مطلع الفجر ومن بينهن سُكينة بنت الحسين بن علي بن أبي طالب التي قال فيها عمر:

قالت سكينة والدموع ذوارف منها على الخدين والجلباب ليت المغيري الذي لم أجرزه فيما أطال تصيري وطلابي<sup>1</sup>

ونلاحظ هنا أن ارتداء الجلباب لم يمنع سكينة من محادثة عمر ولا يهمنا إن كان عمر بالغ في هذا الوصف للتغزل بها، أو حتى إن كانت كل القصة من نسج خياله، فالخيال ينبع من الحقيقة.

وفي نفس السياق تغزل الحارث بن خالد المخزومي بامرأة في موسم الحج شاهدها في جمرة العقبة وكانت جميلة وفي خدها خال فقال فيها:

الا قل لذات الخال يا صباح في الخد تدوم إذا بانت على أحسن العهدد ومنها علامات بمجرى وشاحها وأخرى تزين الجيد من موضع العقد<sup>2</sup>

وكان استأذنها في الحديث معها فأذنت له، فكان يأتيها يتحدث إليها حتى انقضت أيام الحج<sup>3</sup>.

إن هذه الأحداث التي يعود تاريخها للفترة الأموية نعتبرها استمرارا لما كان معهودا عليه في العهد الجاهلي، حيث كانت المرأة تتخذ أخدانا 4، فجاء الإسلام بهدم هذه العادة التي كانت متفشية في المجتمع العربي عند ظهوره "محصفات غير مسافحات والا متخذات آخدان 5.

ولعتبر حرص رجال الفقه خاصة بعد فترة الخلافة الراشدة على دعم واجب الطاعة في مؤسسة المزواج وفرض مراقبة مشددة على المرأة ومنع اختلاطها بالرجل، رد فعل على ما أشارت إليه مصادرنا من مظاهر "التحررالتي كانت متفشية في بعض الأوساط الاجتماعية الحضرية خاصة في العهدين الأمويُ والعباسي، والذي أثار ذعر الرجل ومخاوفه وحتى يتمكن هذا الأخير من السيطرة التامة على المرأة وطاعتها له ليضمن نقاوة النسب، التجأ إلى استخدام التشريع الإسلامي لفائدته بقراءة موجهة للغرض للنص القرآني والسنة، فتم تجسيد الطاعة بحق الرجل المطلق في التصرف في

أ نفس المصدر؛ نفس الصفحة.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> نالاحظ وصغاً لمفاتن امرأة من المفروض ألها كانت معتورة من وراء الخمار المنصوص عليه في الشرع الإسلامي ; انظر أبو الفرج الاصفهاني، كتاب الانجاب، ج 3، ص 230.

أنفس المصدر، نفس الصفحة.

الخدن : الصديق والصاحب المحدث : أنظر ابن منظور ، اسان العرب ، ج 4 ، ص 42.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup>س*ورة النساء*، الآية 25.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> هذا يفسر بعض القرارات التي اتخذها عمر بن عبد العزيز بهدف منع اختلاط الجنسين : أنظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 5، ص 356.

جمد زوجته وفي ذاتها وليس من قبيل الصدفة تسميتها في اللغة العربية بالظعينة أ، فاصل الظعينة الجمل يظعن عليه 2، فتحصل لدينا دائما نفس الصورة للمرأة "المركوبة" كما أرادها فقهاء الإسلام، مبررين موقفهم ذلك بوضعها "الدوني" بالنسبة للرجل والذي أشار إليه النص القرآني بمعنى مغايرا جمديًا بالخصوص وللرجال عليهن درجة وليس الذكر كالأنثى 4، كما سميت المرأة سفيهة لضعف عقلها ولعدم قدرتها على سياسة مالها ونفسها 6، مما يبرر واجب الطاعة المفروض عليها تُجاه الرجل بصفة عامة زوجا كان أو وليا لحمايتها وصيانتها، فالنساء كما قال عمر بن الخطاب : لحم على وضم إلا ما دب عنه 7.

ومن بين الوظائف الاجتماعية المعهودة لمؤسسة الزواج في المنظور الديني الإسلامي، هو مواصلة الدور الذي كان موكولا لوليها والمتمثل في حمايتها وصيانة شرفها وعرضها والذود عنه.

أبن هشام، السيرة اللبوية، القدم الثاني، ص 298.

<sup>2</sup> ابن منظور، اسان العرب، ج 8، ص 253.

<sup>3</sup> سورة النبقرة ، الأبة 228.

<sup>4</sup> سورة أل صران، الآية 36.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> ابن منظور ، *لعبان العرب* ، ج 6، من 288.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> نف*ن* المصدر، ج 15، ص 330.

ألوضع الخشبة أو البارية التي يوضع عليه اللحم لجماعة الحي عند تحرهم لبعير يقتعمونه: نفس المصدر، نفس الصفحة.

### الفصل الثالث

# أطراف الزواج الصربي واستراتيجياته

## 1- أطراف الزواج1

# ويست تحريم نكاح المحارم

يقول كلود لفي ستروس كل ما هو ليس ممنوع مسموح به  $^{8}$  وتنطلق عوسسة الزواج كموسسة تنظيمية في جميع المجتمعات البشرية من قاعدة إنسانية عامة وقديمة تتمثل في تحريم أو منع نكاح المحارم  $^{4}$ ، الذي اعتبره كلود لفي ستروس أساس أنسنة الإنسان وتميزه عن الحيوان بتحكمه في غرائزه الطبيعية وارتقائه إلى مستوى التنظيم والثقافة بإقامة مؤسسة الزواج والمتبادل الزواجي  $^{5}$  وعلى قدر ما يُمثل تحريم نكاح المحارم قاعدة إنسانية قديمة تمنع الرجل من الزواج من أطراف معينة كالأم خصوصه والأخت والبنت فإنه يفترض في الآن نفسه واجب تسليمهن إلى غيره من الرجال، ومن هنا اقترن هذا القانون الإنساني والثقافي بقاعدة أساسية وهي التبادل الزواجي  $^{7}$ .

وبين كلود لفي ستروس في مختلف مراحل دراسته المذكورة أن تحريم نكاح المحارم مؤسسة قديمة تستمد جذورها حسب اعتقاد أميل دوركهايم مما كان يثيره الدم بصفة عامة في المجتمعات الإنسانية البدائية من خوف ورهبة بسبب مماهاة الفرد

أ سوف تكون مقاربتنا لهذه الأطراف من جانب أحادي بالخصوص لطبيعة الأخبار الواردة في المصادر.

<sup>2</sup> في ما يخص الجذور التاريخية لهذه المؤسسة ودوامها يمكن مراجعة :

R. Fox, Anthropologie de la parenté, une enalyse de la consangulnité et de l'ailiance, Paris 1972, p. 56-77.

<sup>&</sup>quot;Tout ce qui n'est pas défendu est permis" : C. Lév! Strauss, les Structures élémentaires de la Parenté, p. 56.

المحرم ذات الرحم في القراية أي الا يجل تزويجها... يقال هو ذو رحم منها إذا لم يحل له نكاحها... ذو المحرم :
 "من لا يحل لمه نكاحها من الأقارب كالأب والابن والعم ومن يجري مجراهم" : ابن منظور، السان العرب، ج 3،
 ص ، 139.

C. Lévi Strauss, Les Structures Elémentaires de la Parenté, p. 14. 5

<sup>8</sup> وتشترك في ذلك جميع الحضارات الإنسانية تقريبا في كل زمان ومكان.

أ نفس المرجع؛ بس 552 :

<sup>&</sup>quot;La Prohibition de l'Inceste est moins une règle qui interdit d'épouser mère, sœur ou fille, qu'une règle qui oblige à donner mère, sœur ou fille à autrul".

كعنصر من عناصر المجموعة بطوطمها الخاص  $^1$  وبين روبرتسن سميث في كتابه حول القرابة والزواج في الجزيرة العربية في العهد القديم  $^2$ ، أن الطوطمية التي ربطها بمعتقدات المجتمعات السامية القديمة، تفترض وجود علاقة جوهرية طبيعية أو مكتسبة بين الإنسان والحيوان أو النبات الذي يمثل طوطمه أو طوطم المجموعة  $^6$ .

وإن التعمق في هذه المسألة لا نعتبره من مشمولات هذه الدراسة وهو بعيد كل البعد عن إطارها الزمني، ذلك أن عرب القرن السادس ميلادي لم يكونوا طوطميين رغم وجود بعض الشواهد التي قد تفيد أن العرب كانوا كغيرهم من الشعوب القديمة في الماضي البعيد والغابر طوطميين ؛ وتتمثل هذه الشواهد في أسماء الحيوانات التي كانوا يتسمون بها كثعلب وثعلبة ووائل وفهد وأسد وعنزة ولنا عودة لهذه الممالة.

وما قصدناه من طرح موضوع الطوطمية هو إبراز علاقتها القديمة بمؤسسة تحريم نكاح المحارم، التي استعمل العرب للتدليل عليها مصطلحات خاصة نذكر من بينها الرهق الذي عرفه ابن منظور  $^4$  بغشيان  $^5$  المحارم من شرب الخمر بهم ونحوه، واعتبره من قبيل السفه  $^6$ ، لأن العاقل لا يقترف مثل هذه الأعمال إلا إذا كان تحت تأثير مسكر أو غيره وفي هذا السياق انشد للنمر بن تولب:

وهي نفس الحيلة التي استعملتها إبنتا لوط للحمل من أبيهما، فأنجبت الكبرى معب وولدت الصغرى بن عمي<sup>8</sup>.

ويبدو من خلال ما تمدنا به مصادرنا من أخبار وروايات أن العرب الجاهلين كانوا حريصين كل الحرص على عدم اختراق قانون تحريم نكاح المحارم ومن كان يفعل ذلك حتى على وجه الخطأ يُلحق بنفسه العار ويتعرض لسلاطة السنة الشعراء، مما يجعله أحيانا يُخيِّر الانتحار، وذكر ابن حبيب أن أحد العرب وهو البرج بن مسهر الطائي قام باغتصاب أخته ذات ليلة وكان شاربا فلما أدرك فعله فر إلى الشام

أ نفس المرجع، ص 24 بخصوص تاريخ الطوطمية راجع :

E, Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse; p 124 – 131.

W. Robertson Smith, Kinship and marriage in early Arabia 2

<sup>\*</sup> أنظر: Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse p. 12 وانظر : البلب الثالث من هذا السل.

أبن منظور ، أمان العرب ، ج 5 ، ص 345.

<sup>6</sup> الغشيان : إتيان الرجل المرأة ومجامعتها : انظر نفس المصدر، ج 10، ص 77.

السفة : تقيض الحلم، واصله الخفة والحركة وقبل ! الجهل... أنظر نفس المصدر، ج 6، ص 287.

<sup>7</sup> وحتق الرجل إذا شرب الحُمق وهي الخمر، انظر : نفس المصدر، ج 3، ص 330.

G. Tillion, le Harem et les cousins, p. 76. 6

إلا أن أحد الشعراء هجاه على ذلك فشرب الخمر صرفا حتى مات أ.

إن شكل تحريم نكاح المحارم قاعدة هامة في تاريخ الإنسان، وخطوة أساسية ارتقى بواسطتها من مرحلة الطبيعة إلى مستوى الثقافة والتنظيم في فإن قائمة الممنوع تكاحهم تختلف من حضارة بشرية إلى أخرى، ومن فترة زمنية إلى غيرها من ذلك أن المحارم بالنسبة لأبناء نوح هم الأم وزوجة الأب حتى بعد وفاته وزوجة رجل أخر والأخت من الأم ورجل أخر اللواط والحيوان أنه أما المحارم بالنسبة لليهود فهم الأم والأخت من الأم ومن الأب، وزوجة الأب وام الزوجة وبنت زوجة الابن وبنت البنت وأخت الأب وأخت الأب الزوجة وابنة ابن الزوجة وابنة بنت الزوجة وامرأة وابنتها وامرأة وأختها والمقصود بالنسبة للحالتين الأخيرتين الجمع المنهما وقام التلمود بإظافات ثانوية وعدها اثنا عشرة وأورد ابن حبيب من جهته قائمة المحارم في الفترة الجاهلية قائلا ; "وكانت العرب لا تنكح البنات ولا الأمهات ولا الأخوات ولا الخالات ولا العمات ولا الأخوات الزاره في سورة النساء قائمة المحارم ؛ إلا أن إباحته الزواج من بنات العم والعمة وبنات الخال والخالاة، يشكل دليلا المحارم ؛ إلا أن إباحته الزواج من بنات العم والعمة وبنات الخال والخالاة، يشكل دليلا

Į

<sup>1</sup> ابن حبيب، المحير، ص 471.

C. Lévi Strauss, Les Structures élémentaires de la parenté, p. 14. 2

<sup>3</sup> راجم ;

F. Heymann, "L'obligation de mariage dans un degré rapproché, Modèles bibliques et halakhiques", in *Epouser au plus proche*. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales au tour de la méditerrannée, Sociales Paris 1994, p. 100.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> بيدو من خلال سفر التكوين أنه وجد في فترة الاباء (Patrlarches d'Israêl) تمييزا واضحا بين الأخت من الأب والأخت من الأب عاد من الأم وتعتبر الأولى كلوجة ممكلة وقال ابراهيم بخصوص زوجته سارة : "إنها أخلي حقيقة وهي ابقة أبى وليست المئة أمى وإنها أصبحت زوجتي" : سفر التكويل: 12 - 20 وانظر :

G. Tillon, Le Harem et le cousin, p. 75-78,

أدراجع سفر اللاري، 18: مرجع مذكور في مقال: F. Heymann المشار إليه أعلاه؛ على صفحة 103 (الحائلية والمجل المشار إليه أعلاه؛ على صفحة 103 (الحائلية عدد 20) ، مع العلم أن الإسلام حرم ذلك أيضا: أنظر سورة النساء الأبة 23 وهذا يغيد أن العرب كانوا كالسلافهم، (جمع يعقوب بين المواة (جمع يعقوب بين المواة المحافقة والمحتفظة المحتفظة المحتفظة المحتفظة والمحتفظة المحتفظة المحتفظة

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> نذكر من بينها ; ام الام وأم الاب وزوجة أب الاب وزوجة أب الام وزوجة ابن الابن وزوجة ابن البنت، أم أم الاج... راجع ;

F. Heymann, "L'obligation de mariage dans un degré rapproché, Modèles bibliques et halakhiques", in *Epouser au plus proche*. Paris 1994, p. 103-104.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> المحير ، ص 235 ،

أنظر الآيات 22 و23 و24 من السورة المذكورة، ويمكن الرجوع أيضا إلى ابن حبيب، نفس المصدر، ص 172-Art Nikah, In El. TVIII, p. 28.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> سورة الأحزاب، الأبة 50.

في حد ذاته على أن هذه الأطراف كانت محرمة قبل مجينه فهل أراد بإحلالها تجاوز المسيحية، لأن النصارى لا يتزوجون المرأة إلا إذا كان بينها وبين الرجل سبعة اجدادا فصاعدا 1<sup>1</sup> إن هذه مسألة أنثروبولوجية تحتاج الدرس، والبحث فيها هام وجدير بنا على الأقل طرحها. ويسمح الإسلام للمحارم مخالطة المرأة في فضائها الخاص أي عندما تكون بدون حجاب<sup>2</sup>.

### \* نكساح الايسامح

يحث الإسلام على نكاح الأيامي وفي القرآن "وأنكحوا الأيامي منكم<sup>3</sup> ونستنتج من خلال مختلف التفاسير الواردة في لسان العرب لابن منظور بخصوص عبارة الأيم، انها تخص الذكور والإناث الذين لا أزواج لهم، ويقول ابن سيده : الأيم هي التي لا زوج لها بكرا كانت أم ثيبا مطلقة أو متوفى عنها زوجها ومن الرجال الذي لا إمرأة له<sup>4</sup>.

ويسمح العرف العربي للرجل غير الأيم بأن يتزوج في حين لا يسمح بذلك للمرأة ؛ وحاول الإسلام ضبط وتقتين ظاهرة تعدد الزوجات التي كانت متفشية في المجتمع العربي عند ظهور الدين الجديد، وذلك بتحديد عدد النساء المسموح بجمعهن باربعة فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة وذكرت مصادرنا أمثلة عديدة لرجال اضطروا بعد نزول هذه الآية على التفريط في البعض من زوجاتهم والاكتفاء باربعة فقط<sup>6</sup>، في حين لا تسمح الثقافة العربية والإسلامية للمرأة بالزواج بأكثر من زوج واحد في نفس الوقت، فيجب عليها أن تكون دائما أيما عند عقد الذكاح، في حين يُجيز لها العُرف العربي بعد ترمل أو طلاق، أن دائما أيما عديد وأن تعيد الكرة ثانية وثلاثة ورابعة أو حتى أكثر <sup>7</sup> وللإشارة إلى ذلك

أ ابن كثير، تفسير القرأن المظيم، ج 3، ص 479.

<sup>2</sup> سورة النور، الأية 31 وانظر أيضا :. M. H. Ben Kheira, L'Amour de la loi, p. 61-69

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup>سورة النورء الأية 32.

<sup>\*</sup> ابن منظور : لسان العرب ، ج 1 ، ص 289 : مادة "أبع".

أسورة النساء، الأية 3، ويبرز في سياق النص القرآني موقف الإسلام الواضح من هذه المسألة وتفضيله الإكتفاء بزوجة واحدة "وإن خفتم الا تعدلوا فواحدة"، كما أن طبيعة الشعور البشري لا يسمح للإنسان بأن يكون عادلا في المحبة, "ما جعل الله لزجل من قلبين في جوفه"سورة الأحراب، الأية 4.

ابن حبيب، المحبر، من 357.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> كانت حاصة بنت عمران بن ابراهيم بن محمد بن طلحة بن عبيد الله تسمى ذات الأزواج وكانت تزوجت ست
مرات : الظر البلاذري، العمام الأشراف، ج 10، عن 132.

استعمل ابن سعد في طبقاته عبارة وخلف عليها أ.

ويُقال للمرأة التي تزوجت مرارا أنها كريمة المناكح، وحدّث ابن سعد عن الواقدي أن معاوية سأل أبا جهم بن حذيفة أين سنّي من سنك ؟ فأجابه والله إني لأذكر دخول أمك على زوجها ، فقال أي أزواجها فوالله أن كانت لكريمة المناكح2.

وتقول العرب تأيمت المرأة إذا كان لها زوجا فمات عنها وهي تصلح للأزواج  $^{4}$ لأن فيها سُوُرة من شباب<sup>3</sup> وفي الحديث امراة أمت من زوجها ذات منصب وجمال ويبدو أن المرأة التي كانت تنوي الزواج بعد وفاة زوجها تندبه جالسة وتلك التي لا تريد أن تتزوج بعده تندبه قائمة في فيقال أنها تبثلت ولم يكن للمطلقة في الفترة الجاهلية عدة وتحكث المتوفى عنها زوجها حولا كاملا بدون زواج وحددت الشريعة الإسلامية فترة العدة للمطلقة بثلاثة أشهر والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء و، وللمتوفى عنها زوجها باربعة أشهر وعشر أيام والذين يُتوفون منكم ويَدرون أزواجا يتربصن بانفسهن أربعة أشهر وعشر أيام والذين يُتوفون منكم ويَدرون أزواجا يتربصن بانفسهن أربعة أشهر وعشر أيام والذين يُتوفون منكم ويَدرون أزواجا يتربصن بانفسهن أربعة أشهر وعشر أيام والذين التوفون منكم ويَدرون أزواجا يتربصن بانفسهن أربعة أشهر وعشر أيام والذين التوفون منكم ويَدرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشر أيام والذين التوفون منكم ويَدرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً أيا

أخلف فلان على فلانة خلافة نزوجها بعد زوج: ابن منظور، اسان العرب، ج 4، ص 192 وانظر ابن سمد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 147. وجعلت هذه العبارة البعض من الباحثين المستشرقين يغترضون إمكانية وجود يقايا عادة قديمة كانت رائجة في الزمان الغابر في جنوب شبه الجزيرة العربية تمثلت في حق المرأة في الجمع بين عدم من الأزواج في نفس الوقت (Polyandrie) وتبقى هذه الفكرة غير مثبتة علميا ومحل نقاش أكاديمي هام ومثر، راجع بعض الدراسات مثل:

J. Chelhod, "Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe", *L'Homme*, voi V, N° 3-4, 1965, p. 130-133.

<sup>2</sup> البلاذري، الساب الأشراف، ج 10، ص 485.

<sup>3</sup> ابن منظور ، اسان العرب ، ج 1 ، ص 290.

<sup>4</sup> نفس المصدر، نفس المنقمة.

أبو الثرج الأصفهائي ، كتاب الأغاني، ج 11، ص 125.

التبتل نزك المنكاح والزهد فيه والانقطاع عند. وأصل البتل القطع : انظر ابن منظور السان العرب، ج 1، ص
 312 - 312 : وفي الحديث : "لا رهبانية ولا تبتل في الإسلام"، وإن كان هذا الحديث موجه في الأصل للرجال ولا للنساء : نفس المصدر، ص 312 .

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> بخصوص العدة فيبدو أن الغرض الرئيسي منها هو استبراء المرأة من الحمل المحافظة على صحة النسب، رلم يكن المطلقة عدة في العهد الجاهلي ونزلت آية العدة الطلاق الأول مرة، (وهي الآية عدد 228 من سورة النقرة)، لما طلقت أسماء بنت يزيدبن السكن الأنصارية في عهد الرسول: انظر ابن كثير، تقسير القرآن العظيم، ج 11ص 255 -

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> كانت المرأة في الجاهلية إذا توفي عنها زوجها دخلت حفشا (بيئا ضوقا وذليلا) وليمت ثمر ثوابها ولم تمس طبيا ولا شيئا حتى تمر بها سنة، انظر ابن كاير : تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 270.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> سورة البائرة، الآية 228، ثسمي العرب الحيض قرأ وتسمي الطهر قرأ وتسمي الطهر والحيض قرأ : انظر ابن منظور، السان العرب، ج 11، ص 80 - 81.

<sup>10</sup> *سورة البيّرة*، الأية 234.

<sup>11</sup> كعدة الحاصل فإنها تنتهي بوضع حملها: "وأو لات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن" سورة الطلاق، الآية 4 وانظر أيضا ابن كثير، تفسير القرآن النظيم، ج 4، ص 381 - 383.

ويمكن أن تخطب الأرملة أثناء فترة عدتها، فكان خالد بن سعيد يرسل إلى أم المحكيم بنت الحارث في عدتها وكان يُتافسه للظفر بها يزيد بن أبي سفيان في حين يقول النص القرآني لا تواعدوهن سرا ومن بين التفاسير الواردة بخصوص هذه الآية ، أنه يُمنع على الرجل أن يصف نفسه للمرأة في عنتها 4، أو أن يتزوجها في العدة سرآ وفي القرآن أيضا ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ أجله 6.

وتختلف الحالات التي أوردتها مصادرنا فهناك نسوة برغبن في الزواج مباشرة بعد انقضاء فترة العدة  $^7$  أو بعدها بمدة  $^8$  وقد تكره المرآة بعد ترملها أو طلاقها على الزواج وعادة ما يكون طالب الزواج في هذه الحالة مُتنفذا ومن أصحاب السلطة، وتذكر على سبيل المثال ما تعرضت إليه فاطمة بنت الحسين بن على بن أبي طالب من تهديدات من قبل الضحاك بن قبس الذي استعمله يزيد بن عبد الملك على المدينة، وكان رغب في الزواج منها بعد تأيمها، فرفضت فقال لها والله لنن لم تفعلي لأجلدن أكبر ولدك في الخمر يعني عبد الله بن الحسن وتشير مصادرنا إلى أن عادة الزواج من الأيامي كانت رائجة في الأوساط القريشية، وخاصة عند الأيامي الشريفات في المجتمع العربي آنذاك، إما بالنسب أو نتهجة زواجهن في السابق من الأشراف  $^{10}$ .

ومن بين الشخصيات التي اهتمت بذكرها كتب الأنساب والطبقات نذكر بنات بعض الخلفاء الراشدين وخاصة بنات علي بن أبي طالب، وبنات الصحابة وبنات بعض القادة العسكريين الذين لعبوا دورا رنيسيا في عمليات الفتح الإسلامي إلى آخره<sup>11</sup> وفي هذا قال معاوية ابن أبي سفيان: "غلبنا عبد الرحمان عن أيامي قريش وكان يعني عبد

ا كالست تحب عكرمة بن أبي جهل وقبّل عنها باجنادين : راجع ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 4، ص 98.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>سورة البقرة، الأية 225. 3 أنظر : ابن كثير، تفسير القر*ان العظيم، ج 1، ص 271 - 272.* 

أنظر ابن منظور، اسان العرب، ج 8، ص 236.

<sup>5</sup> ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 272.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup>*سورة البقرة* - الأية 271 وتفسير ها منع العقد بالنكاح حتى تتقضمي العدة : أنظر ابن كثير، *تفسير القرآن العظميم ،* ج 1، ص 272.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> تفس المصدر ، ص 269 - 270.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> قد تتقرغ الأرملة خلال هذه المدة الرعاية اطفالها الصخار وخاصة إذا كانوا رُضتا، فلما توفي زوج أم سليم بنت ملحان (المعروفة بالغميصاء) وهي من بني عدي بن النجار اللت: "لا جرم لا أفطم أنسًا حتى يدع اللدي حيا ولا تزوج حتى يأمرني أنس، فيقول قد قضت الذي عليها..."; اين معد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 465 - 468..

<sup>9</sup> أنظر نفس المصدر، ص 474.

أكان الرجال العرب يتكالبون على هذا الصنف من النساء. فهل كان رغبة منهم في الحصول على المزيد من الشرف الاجتماعي بالخلافة عليهن ؟ أم هل يمكن اعتبار هذه العادة من باب احترام وتقديس واحب التأزر المؤجماعي في إطار فكرة التبادل (léchange) المتجذرة في نقاليد العرب القدامي ؟ فتكون الخلافة على زوجة أحد الأشراف وانتكال برعايتها بمثابة اداء واجب اجتماعي ؟

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> أنظر : ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، من 463 - 467.

الرحمان بن عبد الله بن أبي ربيعة ابن المغيرة وكان تزوج أم كلئوم بنت أبي بكر بعد طلحة وبنت الوليد بن عبد شمس بن المغيرة التي كانت عند عثمان وذكرت مصادرنا وخاصة كتب الطبقات عدة حالات لنسوة عربيات تزوجن في الفترة التي نتناولها بالدرس أكثر من مرة واحدة وأورد ابن حبيب في كتابه المحبر قائمة مطولة تحمل أسماء من تزوج من النساء ثلاثة أزواجا فصاعدا وبلغ عددهن ستة وسبعين إمرأة من عشائر وقبائل عربية مختلفة مع أغلبية واضحة لقبيلة قريش وعشائرها وذكر ابن حبيب في صدارة قائمته مارية بنت الجعيد بن صبرة بن الديل بن شن بن أفصى بن عبد القيس التي خلف عليها عشرة أزواج من عشائر وقبائل مختلفة من بني حنيفة ومن بني بكر من كنانة ومن بني سليم ومن بني عنزة ومن بني تميم أورد ابن حبيب حالات أخرى لنسوة تزوجن عدة مرات في نفس العشيرة أو القبيلة وهو ما يعبر عليه بالزواج لنسوة تزوجن عدة مرات في نفس العشيرة أو القبيلة وهو ما يعبر عليه بالزواج

ونختم هذا الموضوع بقصة طريفة تعود أحداثها إلى العهد العباسي، وردت في كتاب أنساب الأشراف للبلاذري، بخصوص عبد العزيز بن المطلب بن حنطب من بني مخزوم، وكان قاضيا على المدينة لأمير المؤمنين أبي جعفر المنصور، أنه تزوج امرأة قد تزوجها قبله أربعة فلما مرض قالت له من لي بعدك يا سيدي ؟ فأجابها السادس الشقي<sup>5</sup>.

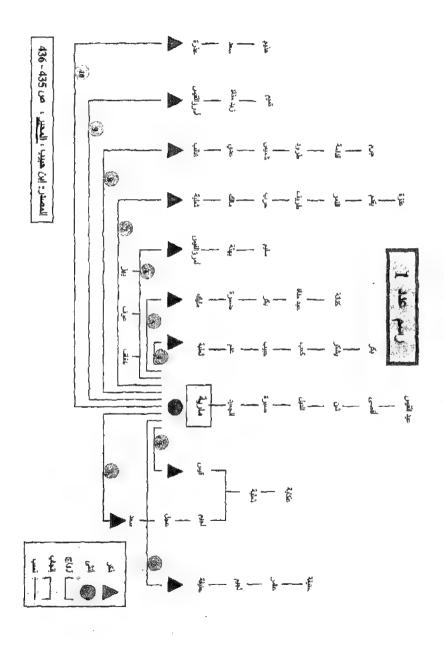
<sup>1</sup> أنظر : البلاذري، الساب الأشراف، ج 10، ص 188.

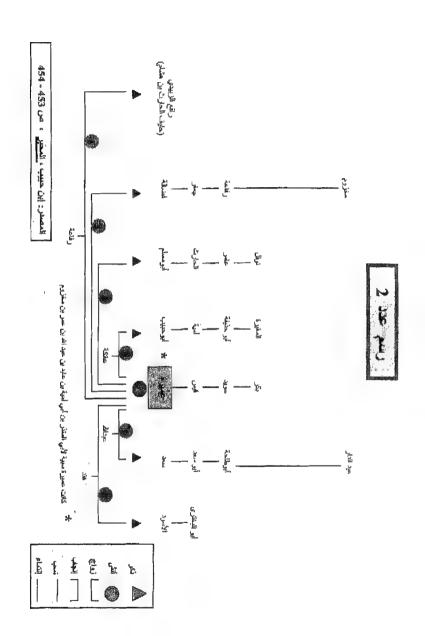
<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> المحبر، ص 435 - 455.

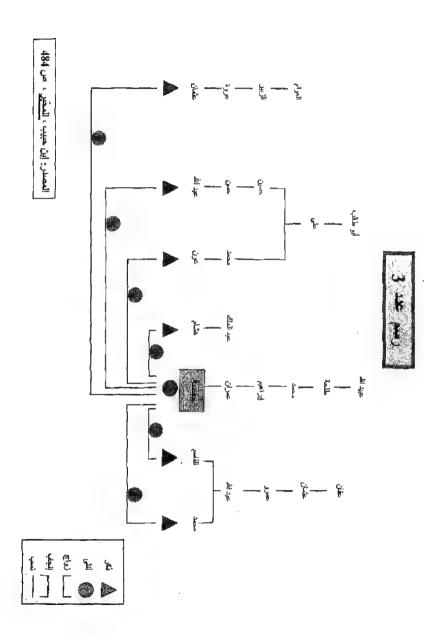
أنظر الرّسوم المرافقة لهذا العرض.

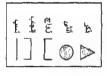
<sup>\*</sup> وهو زواج بين أفراد ينتمون إلى نفس المجموعة ويقابله من حيث المعنى مصطلح الزواج الاغترابي. انظر: ص.

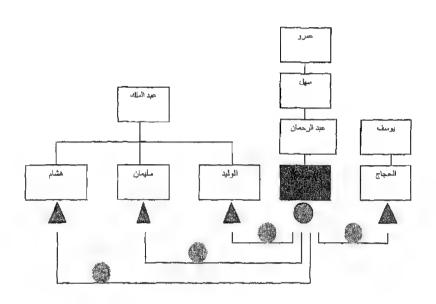
<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> البلاذري، *انسلب الأشراف*، ج 10، ص 228.







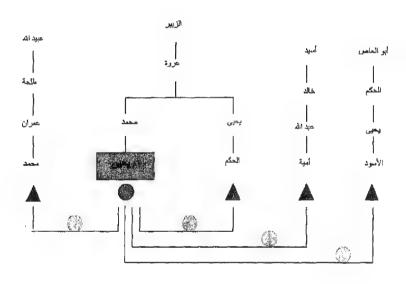


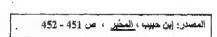


لله نول عنها الحجاج للوليد بن عبد الملك لعا لهلب منه ذلك و كان قال له: " إن النماء شفقن شفا ، و إن لم سلمة بنت عبد الرحمان ثقبت تقبا " إبن حبوب المحيد ، ص 447

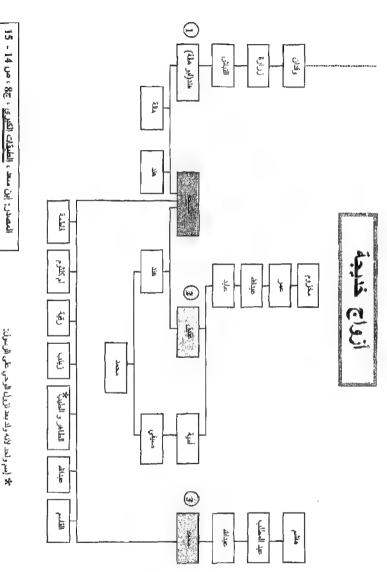


المصدر: إبن حبيب ، المخبر ، ، ص 449 - 450









الكابي ، ولحد لأنه ولد بعد نزيل الرحي على الرعول: الكابي ، جمهرة النسوب ، هن 30

#### تفضیل الرواج بالبکر

وإلى جانب التهافت على الأيامى وخصوصا على ذلك الصنف الخاص ممن ذكرنا آنفا، أولت الثقافة العربية تفضيلا خاصا للبكر أفكان يُقال البكر كالذرة تطحنها وتعجنها وتخبزها والثيّب عُجالة راكب تُمرٌ وسويقٌ 2، كما قال أحد الشعراء :

لا تنكحن الدّهر، ما عِشْت، أيّما مجرّبة، قد مُلُّ منها، ومات<sup>3</sup>

وشبّه امرؤ القيس واصفا مشهد صيد، إناث قطيع من الظبا أو البقر أو غيره من الحيوانات بحسن تبختر العذاري في مشيتهن :

فعن لنا ميرب كان نعاجَه عذارى دوار في ملاء مُذيّل 4

وسألت عائشة الرسول فقالت له لو أنك نزلت بعدوتين احداهما لم تُرع والأخرى قد رُعيت أيهما كنت ترعى؟ قال التي لم تُرع ، فقالت فأنا لست كأحد من نسانك، كل امرأة من نسانك كانت عند رجل غيري أو فالرسول بعد فترة طويلة قضاها مع زوجة واحدة وهي خديجة بنت خويلد وكان خلف عليها بعد زواجها من رجلين قبله أو م يتزوج إلا بامرأة واحدة بكرا وهي عائشة، فكان يقول عليكم بالأبكار من النساء فإنهن أطيب أفواها وأنتق أرحاما وارضى باليسير 7 كما رُوي عن عمر بن الخطاب أنه قال أيضا: "عليكم بالأبكار الشواب فإنهن أطيب أفواها وأنتق أرحاما" أ

ويبدو توق العربي إلى المرأة البكر من خلال الأوصاف الذي وضعها القرآن لحورياتُ الجنة النائدة انشأناهن إنشاءا فجعلناهن أبكارا عُرُبا وأنرابا الودائما لإسعاد الرجل المسلم وحتى ينال ذروة متعتبه الجنسية، وعد الله معشر المسلمين بحوريات لم يطمئهن إنس قبلهم ولا جان<sup>11</sup>، فالثقافة العربية ميزت البكر عن الثيب

البكر : الجارية التي لم تفتض، والبكر من الثماء التي لم يقربها رجل، وبكر كل شيء أوله : ابن منظور، السال العرب، ج 1، ص 471.

<sup>2</sup> عجالة أي ملعام المسافر، أنظر: ابن قلية، عيون الأخبار، ج 4، ص 8.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> أنظر ابن منظور ، أسان العرب ، ج 1 ، ص 290.

<sup>\*</sup> أنظر: الزوزني، شرح المطقات العشر، ص 71.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 80.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> أنظر الرسم ص108 : أزواج خديجة. 7 أنظر الدرونات الماد الدار الماد ال

<sup>7</sup> انظر ابن منظور؛ اسان العرب، ج 14؛ ص 35.

<sup>8</sup> الجاحظ رسائل الجاحظ، ج 2، ص 103.

F. Alt Sabbah, La femme dans l'inconscient musulman, p. 152-167. : فظر: 152 - 168 و 35 و 35 و 36 و 36.

أسررة الرحمان، الآية 56. وفي الحديث في صفة الجنة: "إن الرجل ليفضي في الغداة الواحدة إلى مائة عذراء": إن منظور، السائل للعرب، ج 9، ص 107. وانظر أيضًا عبد الوهاب بوحديث، الجنمائية في الإسلام، ص 227.

سائحات أثيبات وأبكار  $^2$  وفرقت بين الزواج كمجرد عقد والدخول بالمسرأة ووطنها، فلما نزلت آية تبت يد أبي لهب  $^3$  قال أبو لهب لإبنه عنيية، وكان تـزوج أم كلثـوم بنت الرسول رأسي من رأسك حرام إن لم تطلق ابنته، ففارقها ولم يكـن دخل بها، فلما توفيت رقية بنت الرسول خلف عليها عثمان بن عفان وكانـت بكـرا  $^4$ .

ويبدو أنه كان للعرب طرقهم الخاصة في استبراء المرأة التنظر أبكر" هي أم غير ذلك، وكان ذلك ببيضة المعقود التي اختُلف فيها، فهناك من قال إنها أول ببيضة تبيضها الدجاجة الأنها تعقرها وقيل هي آخر ببيضة تبيضها إذا هرمت، وقيل هي بيضة الديك ببيضه المرة واحدة في السنة أو في عمره لختبَرُ بها عُذرية الجارية وتسمى هذه العملية العقر 7، وفسر البعض من العرب القدامي من أصحاب الفكر النيّر ذهاب عُذرة المرأة في بعض الحالات بأسباب أخرى غير المواقعة الجنسية، ومن ذلك حديث إبراهيم المتخوة في الرجل يقول : "إنه لم يجد إمرأته عذراء، قال الاشيء عليه الما العنوس هذا الجانب عليه العرب كغير هم يُحبون الزواج من صغيرات السنّ.

## 

أمّا بخصوص مقياس السنّ في اختيار أطراف الزواج في التقاليد الاجتماعية العربية القديمة، فإن مصادرنا لا تشير إلى وجود سن محددة للزواج وما يُمكن استخلاصه من خلال الأخبار الواردة فيها هو أن البناء يُمكن أن يتم بداية من سن البلوغ<sup>9</sup> وهذا أم طبيعي من الناحية الفيزيولوجية على الأقل، فالرسول تزوج عائشة بنت أبي بكر وهي ابنة ست سنوات ودخل بها<sup>10</sup> وهي ابنة تسع سنوات<sup>1</sup>، وعن عائشة نفسها

<sup>1</sup> سانمات : صائمات : ابن منظور ، اسان العرب ، ج 6، ص 452.

<sup>&</sup>quot;سورة التحريم، الآية 5.

<sup>3</sup> *سورة المعد*، الآبة 1. 4 المدرد الامات الآبة 1.

أبن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 35 - 38.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> انظر ابن ملظور، أممان العرب، ج 9، ص 312 - 315. <sup>8</sup> نفس المصدر، ص 315، وهذا أمر صبعب ذلك أن بيضة الدبك كانت تطبرب لكل شيء لا يستطاع مسه رخاوة وضعفا.

<sup>.</sup> 7 نفس المصيدر، ص 312.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> ن*سَ المصدر*، ج 9، ص 107.

<sup>•</sup> أورد ابن سعد في كنابه الطبقات الكبرى، ج 8، ص 440 خيرا بخصوص الفارعة بنت أمحد بن زرارة بن عدم، وهي من بني مالك ابن النجار أنها "لما بلغث" خطبها نبيط بن جابر وهو أيضا من بلي مالك ابن النجار فزوجها إياه الرسول.

<sup>10</sup> اي بني بها.

نفسها أنها قالت: "لا تُدخَلُ المرأة على زوجها في أقل من عشر سنين، وتعتبر هذه الحالة خاصـة في حد ذاتها، لكنها جائزة في ذلك المجتمع وفي تلك الفترة عن حيث كائت المرأة تهرم في سن مبكرة من عمرها، فتصبح عند سن الأربعين تقريبا لا ولد فيها قوسال رجل الرسول عن امرأة أراد نكاهها فقال له ويقدر أي النساء هي ؟ فقال قد رأت الفتير 4 فقال له تادعها قول الشاعر :

لا تنكحن عجوزا أو مطاقـة ولا يسوقنها في حباك القدر

وقال :

وإن أتوك وقالوا إنها نَصَفُّ فإن أطيب نِصفيها الذي غَبَرا6

أما بالنسبة للرجل فإنه يتزوج أيضا بعد سن البلوغ<sup>7</sup> وذلك بين سن الستة عشر والعشرين سنة من عمره<sup>8</sup>، لكن هناك من العرب من كان يزوج ابنه صعيرا في حدود سن الرابعة عشر لأجل النسل ويُقال أنه النبأ ابنه<sup>9</sup> ويقال في النوادر بنو فلان لا يلتبئون فتاهم ولا يتعيرون شيخهم ومعنى ذلك أنهم لا يزوجون الغلام صعيرا ولا الشيخ كبيرا طلبا للنمل<sup>10</sup> فكلا الأمرين غير مرغوب فيه عند العرب القدامى.

وبخصوص التناسب من حيث السن بين الزوجين فليس هناك أيضا في المصادر ما يثبت وجود قاعدة عامة مُتبعة، لكن تشير أغلب الحالات التي تعرضنا إليها

أ ونقراً في إحدى الروايات الواردة في كتاب ابن سعد ; "ملك رسول الله عقدة عائشة و هي ابنة ست سنين وجمعها و هي ابنة تسع سنين" : *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 61.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> ذكر ابن معد في نفس المصدر، ص 463 أن عمر بن الخطاب تزوج أم كاثوم بنت علي بن أبي طالب وهي جارية صغيرة لم تبلغ، كذلك أورد ابن حبيب في كتابه *المحبر، ص 173 خبرا م*فاده أن الزبير بن العوام كان في مجلس فيشر بجارية ولدت لم، فقال له قدامه : "زوجنيها" فزوجه إياها، فقيل له : أنتزوج صبية صغيرة ؟ فقال : "إن مت فأحق من ورثتي وإن عشب فإنها بنت الزبير". ولا يهمنا هنا سبب تزوجه بها فلنا عودة لهذا الموضوع بالذات، وما يهمنا أكثر هو تزوج الأب لابنته وهي صبية لا تدرك !

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> أي لم تحد تحيض وهو علامة عن الكبر، حتى أن بعض النموة كن يجحدن ذلك على أزواجهن ويغتمان ليظهرن ،هن يحضن، أنظر البلاذري: أنساب الأشراف: ج 10، ص 149.

القتير : الشيب وقيل هو أول ما يظهر منه.

أنفس المصدر، نفس السفحة.
 أنظر البلاذري: الساب الأشراف، ج 10، ص 364.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> بخصوص علامات البلوغ وسنه باأنسبة للغلام، يمكن الرجوع إلى تفسير الأية عدد 6 من سورة النساء في ابن كثير، تنسير القرآن العظيم، ج 1، ص 428 - 429، حيث اللحظ تطابقا بين ما هو وارد في التفسير والمصادر الأخرى.

ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 6، ص 417 : كان بين محمد بن عبد الرحمان بن أجي الزفاد وبين أبيه في السن سبعة عشرة سنة.

ويقال المرأة أو الصبية التي تقروج قبل أن تبلغ أنها الهتجنت ; انظر ابن منظور، اسان العرب، ج 15، ص 43 44.

<sup>10</sup> نفس المصدر : ج 12: ص 215.

إلى أن المرأة كانت في العادة تتزوج من هو أسن منها أ، وقد يكون فارق السن بينها وبين زوجها كبيرا جدا، حتى أن أحدهم وهو عبد الله بن عامر بن كريز بن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس وكان تزوج من هند بنت معاوية بن أبي سفيان أثناء فترة ولايته، أدرك يوما لما التقى وجهه ووجه زوجته في المرآة وكانت تمشط شعره شبابها وجمالها، وراى شبيه وشيخوخته فقال لها : الحقي باهلك وأبيك وطلقها ليترك لها فرصة الزواج ممن يُناسبها من ناحية السن 2 وكان للعرب القدامي على ما يبدو تقاليدهم الخاصة في ذلك أو على الأقل توصياتهم، إذ قال أحدهم وهو قيس بن عاصمما هَمَمْتُ بأمة ولا ندمت إلا لمه 3 ويقول ابن منظور تزوج فلان لمثة من النساء أي مثله 4، وأراد بذلك قدر سنه وهذا نستنتجه في سياق النفاسير والأخبار التي أوردها صاحب لسان العرب في تعريفه بهذا المصطلح ومن ذلك أنه ذكر رواية مفادها أن رجلا تزوج جارية شابة زمن عمر بن الخطاب ففركته 5 وقتاته، فلما بلغ ذلك عمر قال يا أيها الناس ليتزوج كل رجل منكم لمئه من النساء ولتنكح المرأة لمئها من الرجال 6، وأراد بذلك أنه لا يصح أن يتزوج رجل كبير في السن حَدَثة ينقل عليها تزوجه.

ودائما بخصوص السنّ، كان العرب لا يُحبون تزويج البنت الصغرى قبل الكبرى، وهي عادة قديمة ومتجدّرة في التاريخ السامي، إذ تقول الرّواية أنّ لبان قال لابن اخته يعقوب ومتى رأيت الناس يُزوجون الصغرى قبل الكبرى ؟ ، وذلك لما لامه على تزويجه ابنته الكبرى لِيّا عورض أختها الصغرى راحيل التي كان يهواها، والتي لاستحلالها، عمل لفائدة خاله طيلة سبع سنوات.

### • نکاح الولود

ومن بين الأسباب التي يمكن أن نفسر به تفضيل العرب الزواج من البكر والفتاة الشابة بصفة حامة الرغبة في الإنجاب، التي نعتبرها هدفا من أهم الأهداف التي

أ راجع ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 91.

<sup>2</sup> أنظر البلاذري: انساب الأشراف، ج 9، ص 359.

ويمكن الإشارة حوان كانت الحالة لحاصة وتهم الرسول بصفة شخصية- إلى فارق السن الذي كان بهذه وبين زوجته عائشة بنت أبي بكر الصديق.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> أنظر ابن منظور: اسان العرب، ج 12: ص 336.

نفس المصدر: ج 1، ص 318.

أفركت المرأة زوجها أبغضته ; نفس المصدر، ج 10، ص 250.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> نفس المصدر ، ج 1، ص 318.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> الطبر*ي، تاريخ الطبري*، ج 12، من 336.

ترمي اليها مؤسسة الزواج لا فقط في الثقافة العربية بل في جميع الثقافات البشرية وذلك منذ القديم، واعتبار المرأة على حد تعبير عبد الوهاب بوحديية رأس مال بيولوجي يجب استغلاله أ.

وجاء في المعنى نفسه وعلى لسان عثمان بن عفان "حاجتي في النساء الولد<sup>2</sup>، وهو ما قاله أيضا الخليفة عمر بن الخطاب<sup>3</sup>، ونحن نعتبر ذلك تواصلا واستمرارا لفكر قديم ومتجذر في المجتمع الجاهلي وهو تمجيد العدد، ذلك أن القبائل العربية كانت تفتخر بكثرة عدد أفرادها ونقراً في القران الهاكم التكاثر، حتى زرتم المقابر<sup>4</sup>، وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد<sup>5</sup>، إلى درجة جعلت العرب القدامي يزورون المقابر ويعدّون أمواتهم بينهم 6 وكان الزواج من أهم سبل التكاثر لإنجاب أكثر ما يمكن من الأولاد، ويمكن أن يكون هذا من بين أسباب ظاهرة تعدّد الزوجات.

وتمجّد الثقافة العربية المرأة المنجبة  $^7$  والرجل المنجب أيضا  $^8$ ، فسمي الحارث أخو حُجر بن عمرو آكل المرار الولادة لكثرة ولده  $^9$  وفي المقابل يُسمّي المجتمع العربي الرجل الذي لا ولد له الأبتر  $^{10}$  أو "بيضة العُقر"  $^{11}$  وكان محل سخرية وعار كبير كما تشير إلى ذلك مصادرنا ومنها أن الفرزدق كان محل سخرية إمرأته التي عيرته بأنه لا ولد له فقال:

وقالت أراه واحدا لا أخالمه يُورَثه فــــي الوارثين الأباعــد12

أ يمكن الإشارة إلى فكرة المرأة - الرحم في جميع التقافات الإنسانية منذ القديم وهي فكرة ثرية ومشرة.
A. Bouhdiba, La sexualité en Islam, p. 112.

أبو الفرج الأصفهائي، كتاب الأغاني، ج 1، ص 299.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> البلاذري، الساب الأشراف، ج 10، من 343.

<sup>4</sup>سورة التكاثر، الأية 1.

السررة الحليد، الآية عدد 20.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 4، ص 548.

أورد ابن حبيب قائمة في "المنجبات من النساء" ولم تكن العرب تعد منجبة لها أقل من ثلاث بنين أشراف : أفظر المحير ، ص 455 . 463 : ثلاحظ هنا أن العرب كانوا لا يولون أهمية للكم قحمت بل وكذلك للنوع !

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> نشير على سبيل المثال إلى ما ذكره الزبيري بخصوص ولد المحم بن العاص وأن عددهم بلغ أحدا وعشرون رجلا ونسوء أنظر : كتاب نسب قريش، ج 5، ص 159 وبمكن الرجوع أيضا إلى ابن حبيب، المحبر، ص 379 - 381.
<sup>9</sup> ابن سعد، الكيفات الكبري، ج 5، ص 13.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> نفس المصدر ، ج 9، ص 315.

<sup>12</sup> نلاحظ حرصا على الإنجاب للتوريث.

لعلك يوما أن تريني كانما بني حواليّ الأسودُ الحواردُ فإنّ تميما قبل أن يلد الحصى أقام زمانا وهو في الناس واهدُ أ

ولا يكتمل شرف الفرد وسط مجتمعه إلا بإنجاب الولد في إطار مؤسسة الزواج $^2$ ، كما لا تذكر سلاسل الانساب إلا الأشخاص الذين أنجبوا أولادا كذلك يمنح الإنجاب قيمة للمرأة وسط مجتمعها ونذكر على سبيل المثال ما ورد في بعض المصادر الكلاسيكية عند تعريفها ببعض النسوة العربيات الشهيرات مثل فاختة بنت قرظة بن عبد عمر بن نوفل بن عبد مناف، كإظافة بكونها ولدت لمعاوية بن أبي سفيان $^3$ .

وقد تلجأ المرأة التي لا تنجب وهي العاقر أو المرأة المقلات  $^4$  إلى توخي أساليب السحر والشعوذة لكي ثلِد، كان تعلق خرزة  $^5$  كما تعلق أم الصبي على ابنها ما دام طفلا المتمانم أو الخرز تعوّذه من العين $^6$ ، أو أن تطأ المقلات رجلا كريما قتل غدرا ليعيش ولدها $^7$ .

ولا تعطي العرب قيمة لعدد الولد فحسب بل وكذلك للسبهم من جهة الأم، وتقدم مصادرنا أمثلة عديدة لأشخاص غلب عليهم نسب أمهاتهم نذكر من بينهم على سبيل المثال عبد الرحمان بن عبد الله بن عثمان الذي يقال له ابن أم الحكم وهي بنت أبي سفيان ابن حرب بن أمية<sup>8</sup>.

ونلاحظ حثا في الثقافة الإسلامية على استخارة الزوجة واختيارها من أهل بيت لهم صلاح لإنجاب أبناء صالحين وفي الحديث تخيروا لنطفكم أو لا تجعلوا نطفكم إلا في طهارة<sup>10</sup>، وقال عثمان بن أبي العاص الثقفي لبنيه يا بني إني قد أمجدتكم في أمهاتكم والناكح مغترس فلينظر امرؤ حيث يضع غرسه، والعرق السوء قلما ينجب ولو بعد حين 11 وقال الرسول : إياكم وخضراء الذمن يريد الجارية الحسناء في المنبت

ليد الحصى كذاية على كثرة فريته وولد الفرزدق بعد ذلك ولده سبطة ولبطة وحبطة وغيرهم : أنظر ابن قنيبة، عيون الإخبار، ج 4، ص 120.

<sup>2</sup> أنظر : Jamous, Honneurs et Baraka, p. 66.

ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 238 ; أمها فاطمة بنت عتبة بن ربيعة بن عبد شمس بن عبد مناف...

أن المقالات هي التفسير المخصص لهذا اللفظ في معجم ابن منظور، اسان العرب، ج 11، ص 273 : أن المقالات هي التي لا يعيش لها ولد أو التي ثلد واحدا ثم لا تلد بعد ذلك.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> نفس المصدر ، ج 9 ، ص 32.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> نفن المصدر ، من 325.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> نفن النصدر ، ج 11، س 273.

أنظر ; ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 5، ص 519.
 ابن منظور ، لسان العرب ، ج 14، ص 127.

<sup>10</sup> نفس المصدر، نفس الصفحة.

<sup>11</sup> الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 32.

السوء أ، ولما أراد عبد العزيز بن مروان أن يتزوج أم عمر بن عبد العزيز قال لقيمه: "اجمع لي أربع مانة دينار من طيب مالي فإني أريد أن أتزوج إلى أهل بيت لهم صلاح أو مسلاح ونلاحظ بالتالي أن اختيار الزوجة الصالحة من بيت لهم صلاح من العادات العربية القديمة التي زادها الإسلام تثبيتا وثباتا، وهذا تؤكده العناية البالغة التي أولاها النسابة العرب للنسب من جهة الأم, ومن هذا كان حرص العرب القدامي على تحقيق التكافئ الاجتماعي في مؤسسة الزواج.

## \* رواج ال<del>ک</del>فـــــف

يقول ابن حبيب وكانوا يخطبون الكفى إلى الكفى، فإن كان أحدهما أشف  $^4$  من الآخر في الحسب أرغب لمه المهر وإن كان هجينا خطب إلى هجين فزوجه هجينة مثله والكفء في لغة العرب النظير والمساوي ومنه الكفاءة في الزواج وهو أن يكون الزوج مساويا للمرآة في حسبها وينها ونسبها وبيتها وغير ذلك ويقال : فلان كفء فلانة إذا كان يصلح لها بعلا  $^7$ .

وإنّ ما يُلفت انتباه الباحث وهو يتناول بالدرس كتب الطبقات والأنساب وغيرها من المصادر العربية القديمة، هو حرص المجتمع العربي الجاهلي والإسلامي الأول على ضمان وتحقيق التكافؤ الإجتماعي في مؤسسة الزواج، حيث نلاحظ تصاهرا

<sup>1</sup> ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 6، ص 85.

<sup>2</sup> ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 5، ص 331.

الكفاءة في الزواج (Isogamie) من أبرز خصوصيات الزواج "العربي" حسب تعبير البعض في المختصين في هذا الموضوع ويمكن الرجوع إلى بعض الدراسات مثل:

P. Bonta, "Manière de dire ou manière de faire: Peut-on parier d'un mariage arabe ? in Epouser au plus proche, inceste prohibition et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée, Paris 1994, p. 378-379.

E. Conte, "Alliance et Parenté élective en Arabie ancienne, éléments d'une problématique" L'Homme, Avril-Juin 1987, p. 122-124.

من الشف ويكون للزيادة والنقصان وأنشد:

ولا أعرفن ذا الثنف يطلب شغه يداويه منكم بالأديم المعلم

أراد : لا أعرفن وضيعا بتروج إليكم ليشرف بكم، أنظر : ابن منظور، اسان العرب، ج 7، ص 153 - 154. 5 ابن حبيب، المحبر، ص 310. ويخصوص عبارة هجين : انظر نفس المصدر، ج 15، ص 42.

الكرم والثيرف في الفعل ويكونان في الرجل وإن لم يكن له أباء لهم شرف... ووقع التغريق ببين الحسب
 والنسب:

ومن كان ذا نسب كريم، ولم يكن ﴿ لَهُ حَسَبِ، كَانَ اللَّهُمُ الْمُدْمَمَا

فكان النسب عدد الأباء والأمهات إلى حيث انتهى. والحسب ; الفعال، مثل الشجاعة والجود وحسن الخلق والوفاء... انظر ; المصدر السابق، ج 3، ص 162 - 163.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> نفس المصدر، ج 12، **ص** 12.

بين العشائر والسلالات العريقة المنتمية إلى الأرستقراطية العربية وخاصة في قبيلة قريش<sup>1</sup>.

ويخصوص الكفاءة في الزواج، نصح قيس بن زهير معشر النمر بن قاسط، قبل رحيله عنهم، وكان تزوج وأقام فيهم، بأن لا يَرُدُوا الأكفاء<sup>2</sup> عن النساء، فيحوّجوهن إلى البلاء وفي حالة عدم وجود الأكفاء يقول أنّ خير أزواجهن القبور<sup>3</sup> وتبدو هذه النصيحة معبرة جدا عن مدى تجذر هذا السلوك في الثقافة العربية القديمة إلى درجة تفضيل موت البنت على تزويجها ممن هو دونها مكانة اجتماعية وشرفا.

وكان يحدث في سنوات الضيق<sup>4</sup> أن يزوّج الرجل الحسيب صاحب النسب الصريح ابنته إلى هجين كثر ماله ليكفيه مؤونتها، فينال الهجين بزواجه منها شرف مصاهرته لأهلها وتنعم هي بماله، غير أنها تورّث ذويها العار<sup>5</sup>.

وقد يكون الأمر أكثر سوءا إذا كان النكاح لا في كفاءٍ من حيث النسب ولا في غنى من حيث المال وقيل في هذا :

فَانَكُمُهَا لَا فِي كَفَاءُ وَلَا غِنْنِي ۚ زَيَادٌ، أَظُلُ اللهُ مَنْعِي زِيَادٍ<sup>6</sup>

وكم يكون الظرف طريفا إذا كان الهجين نفسه هو الذي يعارض زواج ابنه الهجين من شريفة النسب، رغم موافقة وليها على ذلك وحدث هذا مع نصيب بن رباح، وكان مولى لعبد العزيز بن مروان<sup>7</sup>، لمّا خطب إبنا له بعد وفاة سيده الذي أعتقه، ابنة هذا الأخير من أخيه فأجابه إلى ذلك، فلما علم نصيب أقبل على عمّ الفتاة، وهو وليها قائلا له ازوجت ابني هذا من ابنة أخيك ؟ قال نعم فقال لعبيد سود خذوا برجل ابني هذا فجروه فاضربوه ضربا مبردا ففعلوا وقال لأخي سيده لو لا أتى لكره أذاك لألحقتك به ثم نظر إلى شاب من أشراف الحي فقال زوج هذا ابنة أخيك وعلي ما يصلحهما في مالى ففعل<sup>8</sup>.

أ سبق لذا أن أشرنا إلى توفر معلومات كثيرة حول هذه القبيلة دون غيرها للاسباب المعروفة، مما يفسر سبب
تركيزنا عليها أكثر من غيرها.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> بخصوص مفهوم الكفاءة عند الرجال في الثقافة العربية القديمة، يدكن الرجوع إلى ابن قتيبة، عب*ين الأخبار*، ج 4، ص 12 - 19.

s ابن عبد ربه، الع*د الفريد*، ج 6، ص 67.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> ابن تثبیا، عیون الأخبار، ص 14.

<sup>،</sup>بن سيب، حين ،وهير، عن 14. <sup>5</sup> ابن منظور ، *لسان العرب* ، ج 4، ص 26.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> نفس المصدر ، ج 12، ص 112.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> كان شاعرا من شعرا الدولة الأموية وأصله عبدا لرجل من كنانة هو وأهل بينه : إنظر أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأنجاني، ج 1، ص 258.

أبو الغرج الأصفهائي، نفس المصدر، مس 268.

هذا، رغم سعي الإسلام الدؤوب لتذليل الفوارق القائمة بين الشرائح الاجتماعية على أساس النسب وغيره، إذ لا فرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى وفي السياق نفسه أعتق الرسول زيد بن حارثة وتبناه وخطب له ابنة عمته زينب بنت جحش وكانت امرأة شريفة وجميلة فقالت يا رسول الله لا أرضاه لنفسي وأنا أيم قريش، قال فإني قد رضيته لك ، فتزوجها زيد ?

ثم تأتي رواية زيارة الرسول بيت دعيّه  $^{8}$  زيد يطلبه، وكيف قامت إليه زينب فضئلا  $^{4}$  وإعراضه عنها ومغادرته البيت مُهمهما مبحان الله العظيم، سبحان مصرف القلوب وما يلي ذلك من أحداث ثلت قرار زيد الانفصال عن زوجته واعتزالها، رغم محاولة الرسول منعه عن ذلك وإذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واثق الله  $^{5}$  وبعد انقضاء عدّتها أمر الله نبيّه بالزّواج منها فلما قضى زيدٌ منها وطرا زوّجناكما  $^{6}$ .

وتثير فينا هذه الرواية كباحثين متسلحين بالفكر النقدي، مجموعة من التساؤلات نستسمح لأنفسنا طرحها في هذا الإطار العلمي بكل موضوعية وبمنأى تام عن مسألة العقيدة التي تظل مسألة شخصية وخاصة.

تقول الرواية أنّ الرسول ذهب إلى بيت زيد فرأى زينب بنت جمحش فحسلًا وزينب هذه ابنة عمّته كما هو معلوم وليست بالغريبة عليه ولا بدّ أنه كان شاهدها مكشوفة قبل نزول أية الحجاب<sup>7</sup> فبماذا يمكن إذا تفسير انتظار الرسول كل هذه المدة وبعد قراره تزويجها من زيد، الذي أعتقه وتبناه فكان بمثابة ابنه، لينصرف قلبه إليها وهل يليق مثل هذا التصرف بشخص الرسول وما تحلى به من رصانة واتزان وعقل وقدرة على التحكم في العواطف ؟ وهي خصال لا بدّ أن تكون ساعدته في تأسيس دين جديد ونواة دولة على أسمس متينة.

فهل لا يكون أقرب إلى المنطق أنّ الرسول أراد من زواجه بزينب بنت جحش تدارك وضعية كان المسؤول الوحيد عن إحداثها، لمّا رضعي لابنة عمّاه وابنة حليفهم<sup>8</sup>

أ هي زينب بنت جحش بن رئاب بن يعمر بن صبرة بن مرة بن كبير بن غنم بن دودان بن أسد بن خزيمة وأمها
 أمهمة بنت عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصى : أنظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 101.

<sup>2</sup> نفس المصدر، نفس الصفحة.

<sup>363</sup> الدعي المنسوب إلى غير أبيه وعثيرته: ابن منظور، السان العرب، ج 4، ص 363.

<sup>4</sup> امرأة فضل في ثوب واحد، أنظر : نلس المصدر، ج 10، ص 282.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup>سورة الأحزاب، الأية 37.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> نفس العبورة؛ الآية نفسها.
<sup>7</sup> وهي الآية عدد 53 من سورة الأحزاب، ونزلت بالتحديد صبيحة عرصه بها : أنظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم،
ح 3، ص 484 - 485.

انظر : رسم : جداية التحالف والتصاهر في المجتمع القرشي في العصر الجاهلي .

بدعيّه زيد زوجا لها <sup>1</sup> خاصة وأنّ قريش كانت لا تزوج مواليها ولا ترضاهم حتى لحلفانهـــا<sup>2</sup>، ما عــدى بعض الحالات الاستثنائيـــة<sup>3</sup>.

والأقرب إلى الواقع أن أهم سبب في زواج الرسول من زينب وإن كان جانب الإعجاب والعاطفة واردا وموجودا هو جبر خاطر ابنة عمته وإرضاء كامل جماعة بني جحش بإعادة الاعتبار الاجتماعي لابنتهم وتمتيعها بحقها في الزواج بمن يليق بها مكانة وشرفا وقرابة، فيكون الرسول وهو ابن البيئة الثقافية التي عاش فيها مارس بذلك عُرفا اجتماعيا متجذرا في ثقافة عصره، يتمثل في زواج الكفى بالكفى وظل بذلك ملتزما بما عُهد عليه من احترام العهود والمحافظة عليها، وخاصة تلك التي من شأنها أن تزيد في دعم الأمن الاجتماعي في بينته وتثبت قواعد الدولة الناشئة وذلك لا يكون إلا بالحصول على المساندة الجماعية التي يظل قوامها احترام العادات والتقاليد المتجذرة في الذهنيات.

وظل العرب متشددين في حرصهم على ضمان التكافؤ الاجتماعي في مؤسسة الزواج سنوات طويلة بعد وفاة الرسول، رغم كل ما طرأ على الدولة الإسلامية من تطورات من جراء الفتوحات واختلاط الأجناس وحافظت الدولة الأموية على نفس القيم الاجتماعية والعادات الموروثة عن هذه الفترة التأسيسية.

ومع بداية تنشي ظاهرة الاقبال على الزواج من الموالي ومن الأعجميات، ظل العنصر العربي بصفة عامة أفضل العناصر البشرية، بحكم ماضيه العربق وسيطرته على دواليب الحكم وبلوغه مرتبة الشرف الاجتماعي.

وارتاينا في هذا السياق عرض خبر أورده ابن قتيبة في مُوَلَفَه عيون الأخبار، مفاده أنّ عبد الملك بن مروان خطب ابنة عقيل بن عُلفة 5 وهي الجرباء، لأحد بنيه فقال له إن كنت لا بد فاعلا فجلبني هجنانك 1.

أ رغم عدم رضائها به كما أشرنا إلى ذلك سابقا.

<sup>2</sup> أنظر الفصل الثاني من الياب الثاني من هذا البحث.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> نذكر من بينها زواج ياسر بن عامر بن ملك بن كنشة بن مذجع وكان قدم من اليمن واقام في مكة وحالف بها أبا حذيفة بن المغيرة بن عيد الله بن عمر بن مخزوم، فزوجه أمة له يقال لمها سمية بنت خياط الذي ولنت له عمار فأعنقه أبو حذيفة... انظر الطبري، تاريخ الطبري، ج 11، ص 563. وانظر : رسم : نموذج لتعقد أسمى القرابة في المجتمع المعربي الجاهلي والإسلامي الأول.

ويدر أوضا ومن سياق الآية عد 37 من سورة الأحزاب، "لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا
 قضوا منهن وطرا"، موقف الإملام الواضع من مسالة التبني: "وما جعل أدعياءكم أبناءكم... ادعوهم الأبائهم هو الفسط عند الله...": الأيتان 4 و5 من نفس المسورة. كما كان النص القرآني واضحا وصريحا في آية التحريم: "وحلانا أبنائكم الذين من أصلابكم" سورة اللساء، الأية 23.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> هو عقيل بن علقة بن معاوية من بني مرة وهو من شعراء الدولة الأموية، كان شديد البذخ بنسبه لا يرى أن له كفنا، وهو عني بيت شرف في قومه من كلا طرفيه، وكانت قريش تر غب في مصاهرته، تزوج إليه خافاؤها وأشرافها : أنظر أخياره في كتاب أبو القرج الأصفهاني، *الأغاني، ج* 12، ص 450.

وبالتالي ظلّ المجتمع العربي في عهد دولة بني أمية يحمل تقريبا نفس النظرة الاحتقارية للهجين والهجناء، رغم انتشارهم بعدد كبير في الأوساط الاجتماعية العربية نتيجة تواصل حركة الفتوحات ولا يمكن تفسير ذلك إلا بالبطيء الشديد الذي تتغير على نسقه العقليات، حيث يظلّ الموروث الجماعي راسخا في اللاوعي، يتحين أدنى الفرص المبروز من جديد فينفض ما علق عليه من غبار الماضي ويظهر برمّته كاملا وكان الزمان لم يمسّه ولم يؤثر فيه.

ويبدو بصفة عامة ورغم تواصل النظرة الإحتقارية التي خص بها أصحاب النسب العربي الصريح الهجناء، أنه حدث بعض التغيير في العادات والممارسات في الفترات الموالية لعصر النبي، من ذلك أنّ على بن الحسين بن على بن أبي طالب زوج ابنة له من مولاه واعتق جارية له وتزوجها، فكتب إليه عبد الملك بن مروان يُعيّره بذلك، فرد عليه على قد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة، قد اعتق رسول الله صلى الله عليه وسلم صفية بنت حيى وتزوجها وأعتق زيد بن حارثة وزوّجه ابنة عمته زينب بنت جحش² وفي الحقيقة فإن موقف الرسول من هذه المسألة ظل بصفة عامة مجاريا لما كان معمول به في مجتمعه، رغم محاولاته الدانبة لإحداث ما من شانه أن يغيّر ويُحسّن من وضع الهجناء والموالي في المجتمع العربي أنذاك، لكسب أكثر عدد ممكن من الأنصار لدعوته، هذا على الأقل ما نستطيع استخلاصه ونحن نقرأ بين أسطر ما كتب في الحديث والسنة من أقوال وأخبار منسوبة إلى الرسول، منها مثلا أنه كان له عبدا اسمه أبو رافع وهبه له العباس بن عبد المطلب، فلما بُشر النبي بإسلامه أعنق العبد، فهاجر إلى المدينة بعد بدر وأقام معه، فزوجه الرسول مولاته سلمي<sup>3</sup> ونقرأ في حديث آخر أن الرسول أمر رجلا أن يُزوج ابنته مــن جُليْبيب<sup>4</sup>، فقــال له حتى أشاور أمّها فلما ذكره لها قالت حلقي، ألجليبيب ؟ إنيّه، لا لعمرُ الله 5 وقصدت بذلك أنه لا يصلح أن يكون زوجا لابنتها وإنما يصلح بامة مثله استنقاصا واحتقارا له<sup>6</sup>.

وبصفة عامة أصبح المزواج في آل البيت، بيت رسول الله، هدفا ينشده كل مسلم خاصة وأنّ النبي قال : "كل نسب وسبب منقطع يوم القيامة إلا نسبي وسببي $^7$ 

ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج 4، ص 13.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 5، ص 214.
<sup>8</sup> أنظر كامل الخبر في الطبري، تاريخ الطبري، ج 11، ص 531.

أمن الجلب وهو ما جبل القوم من غنم أو سنبي والجليب: الذي يجلب من بلد إلى غيره. وعبد جليب: انظر ابن منظور: انسان العرب، ج 2: ص 314.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> نفس المصدر، ج 1، ص 251 - 252.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> نفس المصدر، نفس الصنحة.

ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 463.

وذلك في مجتمع حريص كل الحرص على صراحة النسب<sup>1</sup> واستمراريته وبالتالي كان الزواج العربي في نهاية الفترة الجاهلية وبداية الإسلام منظما في إطار استراتيجيات دقيقة وهادفة مما يضفى عليه طابع المؤسسة.

# استراتيجيّات الرواج الصرب في الفترة الجاهليّة الأخيرة والإسلام المبكّر

لا نعتقد أنّ الزّواج كان عفويًا في المجتمع العربي في القرنين السادس والستابع ميلاديّ فهذا يتنافى حتى مع صيغته كمؤسسة لها قوانينها وأعرافها ونظمها الذقيقة وما استخلصناه من خلال قراءاتنا لمختلف المصادر هو أنّ الزّواج العربي كان سلوكا استراتيجيّا هادفا، فرضته البيئة الطبيعيّة والظروف الأمنيّة، وثقافة العصر، وإنه كان يجري في إطار نظامين رئيسين هما: نظام الزّواج الإضوائي ونظام الزواج الاغترابي.

## نظام الزواج الإضوائي

خلاف لما يذهب إليه الظن فإن الزواج الإضوائي ليس تعريبا لمصطلح Endogamle بل هو مصطلح عربي الأصل عرفه العرب بالمعنى نفسه وأدلتنا على ذلك كثيرة نستمدها من الحديث واللغة إغتربوا لا تُضنووا أي تزوّجوا في البعاد لئلا تضنوى أولادكم<sup>2</sup>، والضّوى دقية العظم وقلة الجسم خلقة، وقيل الضّوى الهزال<sup>3</sup> وقال الشاعر: فتى لم تلده بنت عمِّ قريبة فيضوى وقد يضوّى رديد القرائب<sup>4</sup>

وإن حثّ الرسول المسلمين على الزواج من الغرائب لدليل قاطع على تفشي ظاهرة الزواج الإضوائي في المجتمع العربي في القرن السابع ميلادي، وهو زواج قديم ومتجدر في التاريخ السامي وتقول إحدى الروايات الواردة في سفر التكوين أنّ ابراهيم لمنّا رأى ابنه اسحاق الذي أنجبته له سارة بلغ سنّ الزواج أرسل أحد خدمه ليبحث له عن زوجة من بين أدنى قرابته فوقع اختياره على ابنة أخيه الصنغرى<sup>5</sup> ومن خلال الثاريخ السنّامي دائما، نستشهد بقول قوم لوط لمّا جاءته رسل الله في شكل فتيان،

انظر الباب الثاني من هذا العمل.

<sup>2</sup> ابن منظور ، اسان العرب ، ج 8، ص 103.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> نفس المصدر، نفس الصفحة.

<sup>4</sup> نفس المصدر، نفس الصفحة.

<sup>5</sup> أنظر : . G. Tillon, Le Harem et les cousins, p.76-77.

فهر عوا إليه قائلين أو لم ننهك أن تضيّف الرّجال لقد علمت ما لنا في بناتك من حقًّ.

ويبدو أن الزواج الإضوائي كان رائجا في جميع الأوساط الاجتماعيّة في المنطقة المتامية سواء كان ذلك عند البدو الذين استقرّوا بعد حياة الترحال في المهلال الخصيب، أو عند العرب الذين حافظوا على نظام عيشهم البدوي، وعند سكان الحواضر الذين ظلوا رغم استقرارهم وتمدّنهم، يحلّون لحياة الماضي البعيد، ذلك أن نظام الزواج الاضوائي ضرورة اقتضتها حياة الترحال والتنقل الذائم بحثا عن موارد الرزق في بيئة صحراويّة شحيحة وهو خير مثال لتكيّف الإنسان مع محيطه الطبيعي الذي فرض عليه الثنقل دائما في إطار المجموعة، وحتى تظلّ هذه الأخيرة متماسكة، كان يستحسن الزواج داخلها وبين أفرادها ونضيف إلى هذا حالة انعدام الأمن على النفس والمال التي ميّزت الحياة في شبه الجزيرة العربيّة في الفترة الجاهليّة بسبب تفشي ظاهرة الإغارة، التي يجيزها العرف العرف العربي التقليدي ويعتبرها وسيلة من وسائل الارتزاق ق، وكثرة الحروب والتراعات بين القبائل لنفس الأسباب الاقتصاديّة المذكورة، فاعثبر الزواج الإضوائي سمة من سمات المجتمعات البدويّة الحربية وهو رأي ساهمت في تدعيمه مختلف الابحاث والتراسات الميدانيّة التي أجريت على بعض مجتمعات البدو، الرّحل التي ظلت تعيش حتى اليوم في حالة انغلاق وانعزال تام عن العالم 6.

ويتمثل نظام الزواج الإضوائي في الزواج بين الأقارب الذين تربط بينهم علاقات القرابة البيولوجيّة خاصّة<sup>6</sup>، والذين يتعايشون على نفس الرقعة الجغرافيّة وينتمون إلى نفس المجموعة المنظمة وتختلف درجة القرابة البيولوجيّة الرّابطة بين أطراف الزواج في هذا النظام من أبناء العمومة الدينيّة م كاقصى حدّ مسموح به دون اختراق قانون منع نكاح المحارم، إلى الأقارب المنحدرين من نفس الجدّ المؤسّس

ا الطبري، تاريخ الطبري، ج 1، ص 300.

<sup>2</sup> يمكن الرجوع إلى بعض الدراسات المعروفة مثل:

H. Chelhod, "Du nouveau à propos du Matriarcat Arabe", in *ARABICA*, T. XXVIII, Fasc 1, Fev 1981, p. 102.

<sup>3</sup> أنظر الباب الثالث من هذا العمل,

<sup>,</sup> L'Homme, vol,"Le Mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe"J. Chelhod, 
N°3-4, 1965, p. 136-137.

M. Dupire, Peuls Nomades, p. 232-233. : انظر مثلا

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> تشير مصادرنا إلى حالات زواج عديدة بين أبناء القبيلة والإفراد الذين دخلوا فيها عن طريق العقود كالتحالف والجوار وحتى الولاء... ولا ندري إن يصمع اعتبار هذا الصنف من الزواج اضوائيا أم اغترابيا ؟

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> دنية أو دنيا إذا كان ابن عمه لحاً ويقال هذا في ابن الحال والخالة ويقال في ابن العمة... ويقال أيضا هو ابن أخيه وأخته دنيا... أنظر ابن منظور: لسان العرب، ج 4، ص 420.

للعشيرة، أو إلى الأفراد المنتمين لنفس التبيلة كمجموعة أوسع<sup>1</sup>، وربّما اعتبارها حدّا فاصلا بين الزّواج الإضوائي والزواج الاغترابي كما أجمع على ذلك أغلب الباحثين في هذا الميدان، ويظل هذا إشكالا قائم الذّات لصعوبة تحديد المفاهيم ووضعها في إطار زمني ومكاني مغاير.

## الرَّواج من بنت الحمِّ

عرف العرب القدامي كغيرهم من المجتمعات البشريّة القديمة هذا الصئف من الزواج الذي أطلق عليه اسم الزواج العربي<sup>2</sup> خطأ، ومارسوه في إطار نظام الزواج الإضوائي خاصيّة في فترات الحروب والعدام الأمن والضيق وما كان يؤدّي إليه من انغلاق المجموعات على نفسها وانكماشها.

وبخصوص كلمة عم كمصطلح دال على نوع خاص من أنواع القرابة، فنحن نتساءل عن مدى دقة مجال استعماله في الفترة السابقة للاسلام وعند ظهوره، فهل كان المقصود به أخو الأب كما أورد ذلك ابن منظور في تفسيره لهذا المصطلح ، أم هل كان يُطلق على كل عنصر من عناصر القرابة الذكورية العاصبة ؟، ونحن نرجّح صحة الرأي الثاني، وهذا إشكال أثاره روبرتسن سميث منذ بداية القرن الماضي وأعيدت إثارته لما له من أهمية في دراسة موضوع القرابة في بيئة معايرة وزمنية بعيدة، وحتى نوكد أن المصطلحات، وإن ظلت حية ومستعملة مع تعاقب الأجيال والأزمنة، فإن معناها قد يتغير بسبب التطورات الطارئة على مختلف التراكيب الاجتماعية المبنية على القرابة هذا هام ويجب أخذه بعين الاعتبار في مختلف مراحل الدراسة التي اخترنا أن تكون مستندة إلى ما ورد في المصادر من أخبار وروايات وقصص مختلفة حاولنا استطاقها للغاية ومن بينها خبرا أورده الزبيري في إطار ذكره لولد عبد العزى بن استطاقها للغاية ومن بينها خبرا أورده الزبيري في حبيش بن المطلب بن أسد الذي قصي، ويخص بالشحديد عبد الله بن المئتب بن أبي حبيش بن المطلب بن أسد الذي

أ افظر بخصوص إشكالية الغوارق بين المصطلحات الدالة على مختلف التنظيمات الاجتماعية، الجزء المخصص لذلك في الباب الثاني من هذا المعمل.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> أنظر :

E. Copet – Rougler, "Le Mariage arabe" une approche théorique, in Epouser au plus proche, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée, p. 453-461.

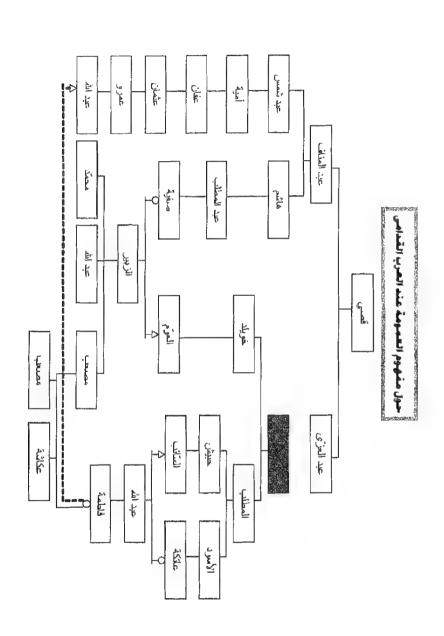
\*البنان العرب ، ج 4- ص 420.

W. Robertson Smith, Kinship and Mariage in Early Arabia, p. 71. أنظر : أبو عبد الله المصعب الزبيري، كتاب نسب قريش، ج 6، ص 220 - 221.

زوّج ابنته فاطمة إلى عبد الله بن عمرو بن عثمان بن عقان فطاقها على منصتها<sup>1</sup>، فاتجه أبوها إلى حلقة من قريش كانت جالسة في المسجد وخاطبها قائلا إنّي زوّجت عبد الله بن عمرو من بنتي فاطمة فطلقها على منصتها وأنا أخاف أن يظن الناس أنه رأى سوءا، وأنتم عمومتها<sup>2</sup> ؛ فقوموا حتى تنظروا إليها فأجابه عبد الله بن الزبير قائلا : اجلس، فجلس محمد بن الزبير ومصعب جالس في الحلقة، فزوّجه إيّاها أبوها.

أ المنصة ما تظهر عليه العروس لترئ والماشطة هي التي تنص العروس فتقعدها على المنصة : ابن منظور ، اسمان العرب ع 14، من 162.

<sup>2</sup> نحن الذين قمنا بتسطير هذا المصطلح.



وما يمكن ملاحظته من خلال هذا الجدول هو أنّ عبد الله ومحمد ومصعب الذين توجّه إليهم عبد الله بن السّائب بالخطاب قائلا لهم: أنتم عمومتها ليسوا باعمامها لحا على حسب تعبير ابن منظور، بل ينحدرون فقط من نفس الجد وهو أسد بن عبد العزي وتسمح لنا هذه القصة بمعاينة مجال استعمال مصطلح العم أو العمومة، وهي نموذجا لزواج من النوع الاضوائي الذي تم بين طرفين ينتميان إلى نفس العشيرة بني أسد وعبد أن فشلت محاولة أولى كانت ستتم بين طرفين من عشيرتي بني أسد وعبد شمس والتي يمكن أن نطلق عليها إما صفة الزواج الاضوائي إذا اعتبرنا الانتماء المشترك إلى نفس القبيلة قريش، أو الزواج الاغترابي إذا اعتبرنا أن العشيرة تشكل وحدة مستقلة قائمة الذات، وهذا أمر يحتاج بحثا مُدققا في غياب امكانية العمل الميدائي.

كما تكشف لنا هذه القصنة عن روح التأزر الرابطة بين أفراد المجموعة الواحدة، والتي يمكن اعتبارها من دلالات الشعور بالانتماء المشترك لنفس التركيبة الاجتماعية، إن صح التعبير أو العائلة الكبرى، وتقاسم الواجبات المفروضة على أفرادها، والتي نعذ من بينها واجب المساهمة في دفع الدية².

وبخصوص بني الزبير فيبدو أنّ أغلبهم دأبوا على تزويج بناتهم من بني عمومتهم، مثل ما فعل عبد الله بن الزبير متمثلاً بقول الشاعر:

جعلت بناتي في موالي قصرة وما راعني ذو هيئة وجمال<sup>3</sup>

أمًا بالنسبة للزواج بين أبناء العمومة الدَّنية فما أوردته مصادرنا من أخبار وروايات يجعلنا نستنتج أنه كان ممكنا واختياريا خاصّة بعد مجيء الإسلام ولم يكن له أيّ طابع إجباري في تلك الفترة على الأقلّ.

وتشير بعض الروايات أنّ الرّسول قبل نزول الوحي عليه، أراد الزواج من ابنة عمّه أمّ هايئ بنت أبي طالب فخير عمّه تزويجها إلى هبيرة بن أبي وهب المخزومي، فقال له الرّسول: يا عمّ أزرّجت هبيرة وتركتني؟ فأجابه: يا ابن أخي إنّا قد صاهرنا إليهم والكريم يكافئ الكريم<sup>5</sup>، ونلاحظ أنّ أبا طالب اعتبر إبن أخيه طرفا من

أ يمكن اعتباره مؤسسا لمجموعة أو عشيرة بني أسد ; أنظر الباب الثاني من هذا العمل.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> أنظر أيضا الياب الثاني من هذا البحث. 3 مريد

<sup>3</sup> البلاذ*ري، انساب الأشراف*، ج 9، ص 452.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> نعيد الإنسارة إلى الآية من سورة الأحراب الذي تبيح الزواج من بني العم والعمة وينات الخال والخالة...: "يا أيها النبي إنا احلانا لك ازواجك الذي أتيت أجور هن وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وينات خالاتك...".

أبن حبيب، المحبر، ص 97 - 98، مثال لزواج "استراتيجي" مع طرف "كريم" على حد تعبير أبي طالب، وتنتمي جماعة بلي مخزوم إلى الفئة النبيلة التي شرفت في قريش، واحتلت مكانة اجتماعية مرموقة فينال الذي يصاهرها شرفا وعزة,

أولياء ابنة عمّه وابنته، الذين تولوا الإشراف على عمليّة تزويجها مـن هبيرة المخزومـي، فكـان طرف مسلما Donneur ولا متسلمـا Preneur فهل يمكن إعتبار هذا كدليل يدعّم ما سبق وأن قلناه بخصوص إعتبار بنت العمّ وبنت العمّة وبنت الخال وبنت الخالة أطرافا محرّمة أو على الأقلّ مكروه تزوّجها في الفترة الجاهليّة، وريّما كان ذلك تأثرا بالمسيحيّة أو لأسباب أخرى كمخافة إنجاب أبناء ضاوين؟ وهذه مسالة يطول البحث فيها كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك.

ودائما من خلال قراءاتنا للمصادر لاحظنا أن ظاهرة الزواج الإضوائي بين أبناء العمومة الذّنية كانت قليلة في أوساط قريش خاصة قبل الإسلام²، ورائجة بصفة أكثر في بعض جماعات الأنصار في الفترة الإسلاميّة، فعند ذكره لبعض نساء بني بياضة وبني زريق ابني عامر بن زريق من بني جشم بن الخزرج، أشار محمّد بن سعد في طبقاته الكبرى³ إلى تجدّر نظام الزواج الإضوائي في هذه الأوساط، وبالتحديد الزواج بين أبناء وبنات العمومة، ويبدو أن ذلك كان من التقاليد الموروثة عند الأنصار ومعارك بين القبائل والعشائر وما انجر عنها من حالة انعدام الأمن على النقس والمتاع، فكان هذا يؤدي إلى انغلاق المجموعات على نفسها وتأهبها إلى الرحيل كلما دعت للحاجة إلى ذلك⁴، وتواصل انتهاج هذا السلوك في الأوساط التي يعود أصلها إلى البداوة كثما شعرت بخطر خارجي يداهمها، حتى وإن أصبحت تعيش حالة الاستقرار، التي لم تقضى تماما عن تلك النزاعات القبلية التي ظلت تظهر من حين إلى آخر بين المجموعات المتجاورة بسبب عيون الماء أو المراعي والتي تواصلت من أجل السيطرة على الأراضي الغصبة أو المسطو عليها³، وفي ما يلى بعض النماذج من هذا التمط من على الأراضي الغصبة أو المسطو عليها³، وفي ما يلى بعض النماذج من هذا التمط من

<sup>1</sup> أنظر بالنسبة للفرق بين "Donneur" و "Preneur":

Elisabeth Copet – Rougier, "Le Mariage arabe une approche théorique", in *Epouser au plus proche...*, p. 453-454 et p. 461.

وأصبح الرسول بعد تحليل الإسلام الزواج من بنت العم وبنت العمة... بإمكانه أن يكون طرفا "متسلما" (Preneur) ، إذ يبدو أنه أراد تزوجها فاعتذرت له بإبلانها : ابن حبيب، المحبر، ص 98، ومن الممكن أن يكون علي هو الذي حته على ذلك لما قال له : "لو تزوجت أن هانئ بنت أبي طائب فقد جعل الله لها قرابة فتكون مسهرا أيضا" : ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 6، ص 69.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> يتال الذي يواد من ابن عم وابلة عم المحض، وعلي بن أبي طالب محض يقال : إنه أول مولود ولد بين هاشميين، أنظر : الزبيري، *كتاب نسب قريش، ج* 1، ص 16-17.

ألجزء الثامن، ص 385 - 393، وهو جزء مخصص للنساء.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> زاجع :

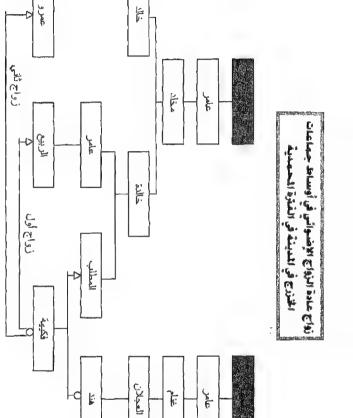
<sup>&</sup>quot;Du nouveau à propos du "matriarcat arabe", in Arabica, TXXVIII, Fasc. 1, Fév 1981, p. 102.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> أنظر :

الزواج الذي نعتبره خير شاهد على بطئ تغيّر البني الذهنيّة للمجتمعات البشريّة التي يستغرق تكوّنها فترة طويلة من الزمن، وطبيعيّ أن لا تندثر بسرعة بمجرّد تغيّر ظروفها الماديّة وتحمنها، فبقدر ما تطول فترة البناء تطول فترة السقوط والاندثار هذا مع بقاء بعض الرّواسب، ذلك أن حياة الاستقرار التي يكفي أن تتوقر ظروفها لتحلّ بسرعة مدهشة، لا يمكنها القضاء بنفس السرعة على قيم البداوة وعلى كلّ البني الدُهنيّة التي تستند (ليها.

J. Chelhod, "Le Mariage avec la cousine parallèle dans le système Arabe", *L'Homm*e, voi V - n°3-4, 1965, p. 137-142.

قام الكانب حسب ما توفر لديه من معلومات استقاها من كتاب ابن سعد بتنييم نسبة الزواج من بنت العم في مجموعة بغي زريق بـ 8,4 % من المجموع العام : انظر ص 142.

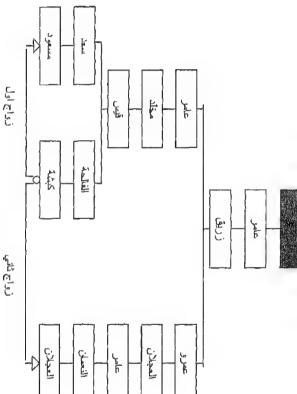


المصدر: ابن سيعيم التطبيقات الكبرى، ح 8, ص 365 - 353

إنّ ما يمكن استخلاصه انطلاقا من هذا الرّسم هو أنّ فكيهة التي تنحدر من زواج بين بني بياضة وبني زريق رغم كثرة الخلافات التي ميّزت العلاقة بين الجماعتين المنحدرتين من نفس الجذ<sup>1</sup>، لم تتبع سلوك والدتها وتزوّجت مرّة أولى من ابن عمّها، وعدّت زواجا ثانيا من ابن عمّ أبيها فظلت ناكحة في نفس المجموعة.

أ نفس المرجع المنكور ، ص 138.

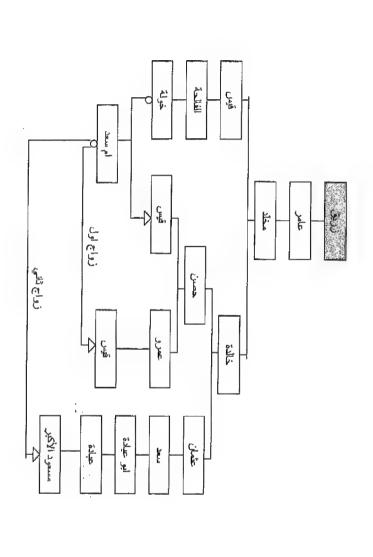




قفس للصمرر

نلاحظ نفس الوضع الذي برز في المثال السابق في خصوص الزواج الأول لكيشة، أمّا بالنسبة لعقد النكاح الثاني فهو أيضا إضوائيًا في نفس العشيرة لكن بين فخذين منحدرين منها<sup>1</sup>، وهو بالتالي زواجا إضوائيًا لكن بدرجة أقل من حيث القرابة البيولوجيّة.

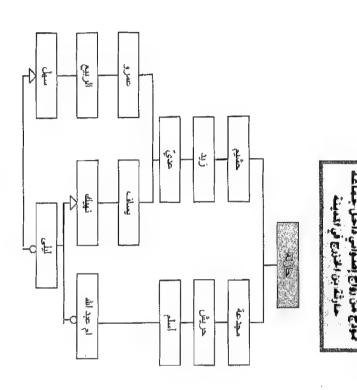
أنظر الباب الثاني من هذا العمل ص حبث سنتعرض لموضوع الانتسامية "La segmentarité" وما ينجر عنها من حركية "البنى الاجتماعية".



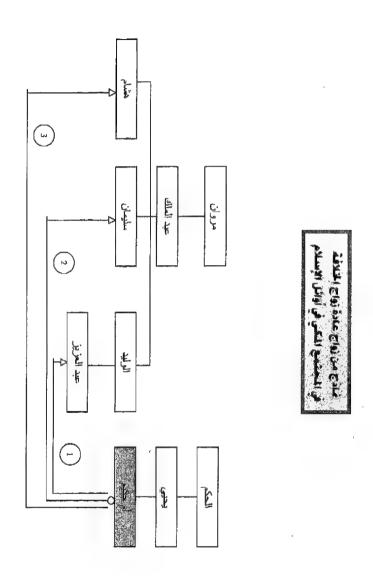
نلاحظ هنا نظاما إضوائبًا موروثا عن الأمّ، إذ تزوّجت أمّ سعد من ابن عمّها زواجا أوّلا، ثمّ خلف عليها زوجا ثانيا من مجموعتها ومجموعة زوجها الأوّل وهو مسعود الأكبر، ويشترك ثلاثتهم في الإنحدار من نفس الجدّ المؤسس لهذا الفخذ وهو خالدة بن مخلد بن عامر بن زريق.

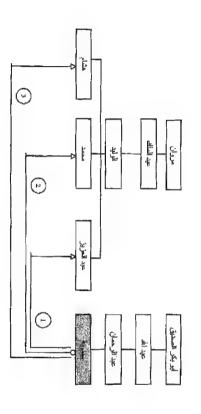
ونفس هذه الأنماط من الزواج الإضوائي بين الأقارب، تواجدت في جماعات أخرى من قبيلة الخزرج، أين تكاثر النكاح بين أبناء العمومة بدرجات متفاوتة من حيث القرابة ونستعرض وضعية اقتطفناها من نفس المصدر عند ذكر نساء بني حارثة بن الخزرج وهو التبيت بن مالك بن الأوس<sup>1</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> نش التصدر، ص 328 - 336.

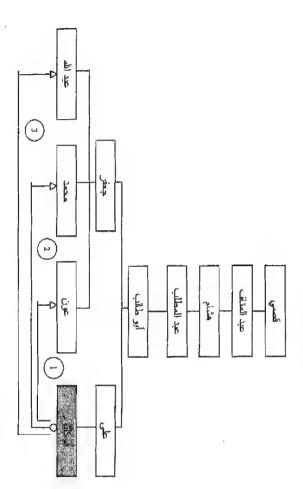


ولاحظنا من خلال الأخبار الواردة في العديد من المصادر رواج نمط خاص من أنماط الزّواج في المجتمع المعربي في الفترة التي تناولها بالدّرس، استسمحنا لأنفسنا إدراجه ضمن هذا المعنصر من البحث ويتمثّل في زواج الخلافة الذي يلي بالضرورة زواجا سابقا أو أكثر وفي ما يلي بعض المماذج:





مادج من (واج عادة زواج الملافة في المجتمع العمي في أوائل الإسبلام



عادج من رواج عادة زواج الملافقة في المستميع المنحوض أوائل الإسلام كانت أم كاثوم قبل زواجها من عون وأخويه متزوّجة من عمر بن الخطاب وبعد أن قبّل عنها، خلف عليها عون بن جعفر بن أبي طالب فتوقي عنها، فخلف عليها أخوه محمد بن جعفر فمات عنها، فخلف عليها أخوه عبد الله بن جعفر بعد أختها زينب بنت على بن أبي طالب فقالت :

إنني الأستحيي من أسماء بنت عميس إنّ ابنيها ماتا عندي والني الأتخوّف على هذا الثالث فماتت عنده<sup>2</sup>.

ويبدو أنّ خلافة الزّوج على زوجة أخيه الهالك عادة سامية قديمة مارسها بنو إسرائيل وأطلقوا عليها مصطلح Yibum، وكانت إجبارية ويسمّى الأخ الذي يخلف على أرملة أخيه باللغة العبريّة العبريّة Yabam وتسمى الأرملة Yebamah، وترتبط هذه العادة بنوع خاص من النّظم الإجتماعيّة وهو النظام الذكوري الأبوي الذي ينص على ضرورة الإبقاء على كلّ امرأة داخل المجموعة التي تزوّجت فيها أول مرّة، ويبدو الأمر إلزاميّا أكثر في حالة موت الزوج قبل إنجابه لأبناء، فيتحتم على أخيه الخلافة عليها ويسمّى الابن الأول الذي يقع انجابه من هذا الزواج الثاني باسم الأخ الرّاحل حتى لا ينقرض اسمه في بني إسرائيل ويبدو أنّ اليبوم Yibum كان يطبق حتى على الأرامل اللاتي تجاوزن من الإنجاب 4.

ولم تكن الخلافة على أرملة الأخ عند العرب القدامي تكتسي صبغة إجبارية بل كانت اختيارية، وتواجدت في الفترة المدروسة في أغلب العشائر والمجموعات العربية التي ذكرتها كتب الأنساب والطبقات، فبخصوص بني مخزوم مثلا ذكر ابن سعد أنّ أبا ربيعة بن المغيرة خلف على أسماء بنت مخربة التميمية بعد وفاة أخيه هشام بن المغيرة عنها، فولدت له أبناء وبيدو أن هذا النّوع من النكاح كان رائجا في المجتمع العربي القديم بحكم التعايش المشترك بين الإخوة في نفس الإقامة في إطار نظام العائلة الأبوية الكبرى، Grande famille patriarcale الذي قد يؤذي إلى احتكاك الأخ بزوجة أخيه التي تمنع عليه طالما هي في عصمة أخيه، لكن بموته أو بانفصاله عنها تصبح طرفا ممكنا، مما يفسر موقف الإسلام من العلاقة الرابطة بين الأخ وزوجة أخيه الذي يفرض عليها

أنظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 463.

ت نفس المصدر ، نفس الصفحة . 2 نفس المصدر ، نفس الصفحة .

<sup>3</sup> انظر :

F. Heymann, "L'obligation de mariage dans un degré rapproché: Modèles bibliques et halakhniques", in *Epouser au plus proche...*, p. 97-101.

<sup>4</sup> أنظر نفس المرجع، ص 100.

أابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 300، انظر أيضا أمثلة عديدة في كتاب ابن حبيب، المحبر، ص 66 - 192-317- 357- 480 - 480 - 480.

الاحتجاب منه باعتباره محرما مؤقتا

وسجّلت الذاكرة الجماعيّة العربيّة القديمة العديد من قصص الحبّ والعشق بين هذين الطرفين، وهي قصص يحتل فيها الخيال جانبا أهم من الحقيقة، لكتنا تراها معبّرة عن واقع إجتماعي مكبوت وممنوع وشدّ اهتمامنا قصنة وردت في كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة أ نعتبرها مثالا لما كان يحصل في العديد من العشائر والمجموعات العربيّة في تلك الفترة وفي مجال ما سُمّى بالممنوع الاجتماعي.

تشير أحداث الرّواية أنّ أخوين من بني كنة اسم قبيلة من العرب نسبوا إلى أمّهم كنّة من ثقيف أحدهما متزوّج والآخر عزب، فكان المتزوّج إذا غاب خلفه العزب في أهله، فجاءها يوما فطلعت عليه وهي لا تعلم بمكانه، كما تقول القصنة، وعايها ثيايا يشف فوقعت في قلبه وهام بحبّها وجعل يذوب ويعتل، فقدم أخوه فوجده على تلك الحال، فانطلق به إلى الحارث بن كلدة طبيب العرب، فقال له: "لا أظنَ أخاك إلا عاشقا" وطلب منه أن يسقيه الخمر فقعل، فقال شعر اكشف فيه عن حقيقة مشاعره المكبوتة نحو إمرأة أخيه، كان مطلعه كما يلى:

> ت بالخبف أزار "هُنّه م في دور بني كنه

ألمًا بني إلى الأبيسا غزال ما رأيت اليو و أضاف قائلًا لمَّا ز اد سقيه :

عے أئے لھا خُمُ هي ما کنتي وتــــز

والكثة في لغة العرب إمراة الابن أو الأخ2، وحمو المرأة أبو زوجها وأخو زوجها أيضا3، فقال له : "يا أخي هي طالق ثلاثًا فإن شئت فتزوجها"، فلما أفاق ذهب على وجهه حياءا ولم يرجع وتقول الرواية : "فهو فقيد ثقيف".

ومثل هذه الرّواية يُفسّر سبب وصيّة اسماعيل بن طلحة بن عبيد الله لزوجته، وكان مصعب بن الزّبير أرسله على رأس جيش إلى بعض النّواحي، بألا تثزوّج أخاه موسى إذا مات، فلمّا هلك تزوجته 4 وإنّ تحريم الإسلام على لسان عمر بن الخطاب خلوة المرأة مع حموها لخير دليل على وجود الممنوع<sup>5</sup>.

ومن الحالات الأخرى التي سجلتها مصادرنا حالة تشير هذه المرة لا إلى الحرص على إبقاء المرأة في المجموعة العاصبة لزوجها السَّابق بل في مجموعة

أ الجزء 4، ص 128- 130.

أبن منظور، أسان العرب، ج 12، ص 173.

<sup>3</sup> نفس المصدر، ج 3، من 346.

البلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص 136.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> ابن منظور ، *لسان العرب* ، ج 3، ص 347.

أخوا $^{1}$ ا، وتهم خلافة عبد الله بن عثمان بن عبد الله بن حكيم بن حزام على زوجة خاله مصعب بن الزبير وهي سكينة بنت الحسين بن على بن أبي طالب $^{2}$ .

امًا بخصوص الجهة المقابلة أي بقاء الزوج في أهل زوجته الأولى بعد موتها أو انفصاله عنها، فلدينا حالات عديدة أوردتها مصادرنا الكلاسيكية أهمها الخلافة على أخت الزوجة المتوفاة أو ما يعبّر عليه باللغة الفرنسية به Sororat ، والتي تكشف على عادة قديمة مفادها تعهد أهل الزوجة بتعويض هذه الأخيرة في صورة وقاتها بإحدى أخواتها، وشملت هذه العادة أسرة الرسول نفسه عند خلافة عثمان بن عقان على أم كاثوم بعد وفاة أختها رقيّة كما سجّل كتاب الطبقات الكبرى لابن سعد حالات عديدة مماثلة نورد واحدة منها وتخص خلافة قيس بن مخرمة بن المطلب بن عبد مناف بن قصي على أم سعد بنت عقبة بن رافع بن امرؤ القيس بن زيد بن عبد الأشهل، بعد أختها ودّة بنت عقبة أ، فهل كان هذا الزواج بعلاقة مع البعض من تقاليد الأنصار المتمثلة في إقامة الزوج وسط أهل زوجته ؟

يبدو أن العرب القدامي كانوا يجمعون بين الأختين، وذكر ابن حبيب أن أبا أحيحة سعيد بن العاص بن أمية جمع بين صفية وهند بنتي المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مغزوم، وجمع قسي وهو ثقيف بن منبه، أمنة وزينب بنتي عامر بن الظرب في نكاح واحد، وجمع هنام بن سلمة العائشي أخو بني ثيم اللات بن ثعلبة بن عكابة بين أختين، ونلاحظ أن هذا السلوك كان منفشيا في مجموعات متنوعة من العرب القدامي وحرّم الإسلام الجمع بين الأختين في الآية 23 من سورة النساء ممّا يؤكد تفشّي هذه العادة إلا ما قد سلف إن الله كان غفورا رحيما، واثفق جماعة من الفقهاء أنه لا يحل حتى الجمع بين الأختين بملك اليمين في الوطء ولا في اللكاح فحسب الما قد يثيره ذلك من فتنة وكراهيّة وحقد بين الأختين بسبب تقاسمهما نفس الرّجل وهذا أمر إنساني طبيعي.

أجمع خال : والخال أخو الأم... واستخول في بني فلان اتخذهم أخوالا : نفس المصدر، ج 4، ص 250 - 251.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> المزبيري، *كتاب نسب تريش*، ج 6، ص 233. <sup>3</sup> انظر بعض الدراسات التي أجريت حول هذا الموضوع مثل :

E. Conte, "Choisir ses parents dans la société Arabe : La situation à l'avènement de l'Islam", in *Epouser au plus proche...*, p. 169-173.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> ابن حبيب، *المحبر* ، ص 53.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> ابن سعد، الطبقات الكبري، ج 8، ص 318.

أفكر بزواج أبي بكر الصديق بحبيبة بنت خارجة الخزرية، وإقامته معها عند أهلها بالسنج : أنظر الطبري، تاريخ الطبري، ج 3، ص 198 - 199.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> ابن حبيب، المحبر، ص 327.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 448.

وفي نفس السياق كان من عادات العرب الجمع بين الخالة وابنة اختها، أو الزواج من إبنة الأخت بعد خالتها مثل ما فعل علي بن أبي طالب الذي تزوج من أمامة بنت زينب بنت الرسول بعد خالتها فاطمة أ، كما كان العرب يجمعون بين العمة وابنة أخيها وجمع عبد الله بن عمر بن الخطاب بين أمّ سلمة بنت المختار بن عبيد البتقية وعمتها صفية بنت عبيد 2.

وذكر كلود لفي ستروس أنّ هذه العادة كانت رائجة عند بعض الشّعوب البدائيّة التي تناولتها البحوث الأنثروبولوجيّة بالدّرس، وبالتحديد في "الميواك" الكليفورنية قي

ويبدو أنّ الرسول نهي عن هذه العادة قائلا : إنّ المرأة لا تنكح على عمّتها ولا على خالتها 4.

وفي نطاق نفس الاستراتيجية المتمثلة في الجمع، أو الخلافة على نسوة تربط بينهن علاقة القرابة، سجّلنا حالة مشابهة تتمثل في الجمع بين إمراة وإمراة أبيها وتهم عبد الله بن جعفر بن أبي طالب الذي تزوّج زينب بنت علي بن أبي طالب وتزوّج معها إمراة أبيها ليلى بنت مسعود، وتقول الرّواية: فكانتا تحته جميعا<sup>5</sup>.

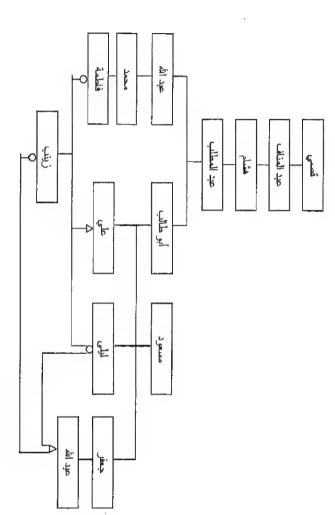
<sup>1</sup> ابن حبيب؛ *المحير* ، ص 53.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 472 - 473.

C. Lévi - Strauss, Les structures élémentaires de la parenté, p. 140 et 415. 3

<sup>4</sup> ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، من 285 - 286.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> نفس المصدر ، ص 465.



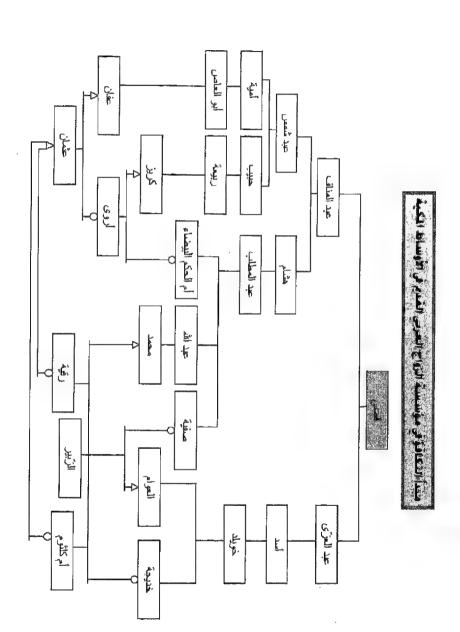
المناسلة المناح على المراة والمراة أيها في رواع واحد في السياس المناح الله في المناه الإسلامية الأول هذا فيما يخص الزواج الإضوائي في المجتمع العربي في القرنين السادس والمتابع ميلادي والذي استسمحنا لأنفسنا أن ندرج ضمنه كما ذكرنا، حالات يختار فيها المزوج الخلافة على زوجة أو زوجات تربطهن علاقة قرابة بزوجته السابقة، والبقاء بالثالي في نفس المجموعة التي تصاهر معها في المرة الأولى، أو حالات جمع الزوج بين إمراة وإحدى قريباتها، وخلافة أخ الزوج أو أحد أفراد قرابته المعاصبة على ارملته أو مطلقته.

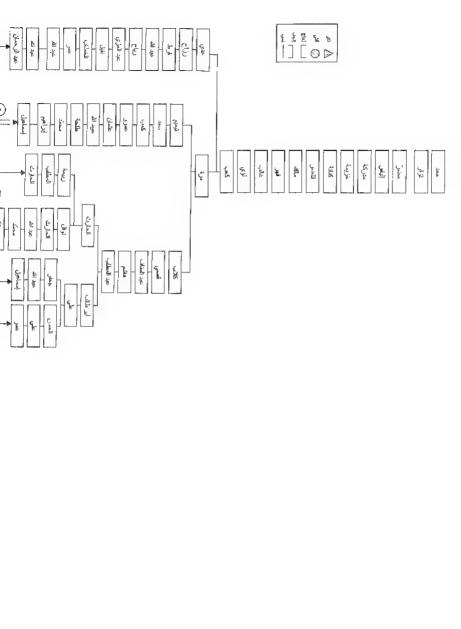
وإنّ ما لاحظناه بصفة عامّة من خلال ما ورد في المصادر بخصوص نظام الزواج الإضوائي هو كثرة عمليّات الزواج بين أفراد ينتمون لنفس العشيرة أو تصاهر بين عشائر تنتمي لنفس القبيلة مع حرص اجتماعي شديد على ضمان التكافئ بين الأطراف المتصاهرة.

وفي ما يلي أمثلة عن أغلب الحالات التي سجّلتها الرّوايات والأخبار الواردة في المصادر العربيّة القديمة<sup>2</sup>، والتي اهتمّت خاصة بعشائر قريش في إطار ذكرها لبعض الشخصيّات التي برزت فيها لسبب أو لآخر.

أ يظل هذا الإشكال قائم الذات بسبب حركية البني الاجتماعية العربية، والجدلية القائمة بين "العثميرة" و"القبليلة" فليهما الأهم بالنمبة الفرد في تحديد هويته وأفراد قرابته ؟ لذلك اعتبرنا القبيلة كبنية اجتماعية، حدا فاصلا بين الزواج الاغترابي الذي يتم داخلها سخاصة إذا كانت صغيرة الحجم- والزواج الاغترابي الذي يتم خارجها بين الحراف ينتمون إلى قبائل مختلفة.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> ابن حبيب: المحبر: ص 13- 328- 444 - 445 - 450 - 451. والطبري: تاريخ الطبري: ج 2: ص 661.





ولم يمارس العرب نظام الزواج الإضوائي فقط بل مارسوا أيضا نظام الزواج الإغترابي وشجّعوا عليه كما ذكرنا سابقا، وتشير مصادرنا إلى حالات مختلفة تواجد فيها النظامين معا وبصفة متوازية أكما سنبين ذلك في ما يلي :

أ هذا الوضع ساهمت فيه ظاهرة تعدد الزوجات (Polygamie) في المجتمع العربي في تلك الفترة الزمنية، مما
 بسمح المرجل بالزواج من أطراف متنوعة ومختلفة الأصل : انظر مثلا ترجمة عتبة بن أبي لهب في كتاب ابن سعد،
 الطبقات الكبرى، ج 4، ص 50 - 60.

فهوج لزواج إضوائي في المجتمع الكي القدير

### \* نظام الزواج الاغترابي

الزواج الاغترابي مصطلح عربي أيضا مثل مصطلح الزواج الإضوائي، وهو مشتق من اغترب الرّجل أي نكح في الغرانب وتزوّج إلى غير أقاربه أ، وفي الحديث: "اغتربوا لا تُضُوُو" أي لا يتزوّج الرّجل القرابة القريبة فيجيء ولده ضاويا ، ويضيف ابن منظور قائلا: "والاغتراب إفتعال من الغربة " ، وقال أيضا على لسان ابن الأعرابي: "التغريب أن ياتي ببنين بيض، والتغريب أن ياتي ببنين سود " ، ذلك أن العرب كانوا بين بينين.

ويتضح ممّا سبق أنّ العرب القدامي كانوا يشجّعون على الزواج في الغرائب في نطاق حرصهم الدّووب على جودة نوعيّة نسلهم ويندرج نكاح الاستبضاع الذي تعرّضنا إليه آنفا ضمن هذا الإطار، وعن ابن أبي مُليكة أنّ عمر قال: "يا بني السّائب إلّكم قد أضويتم فانكموا في النّزانع وقالت العرب: بنات العمّ أصبر والغرائب أنجب ، وهذا أمر أثبته العلم المحديث اليوم، الذي أكد أنّ الزواج بين الأقارب يتسبّب في أخلب الأحيان في إنجاب أبناء مصابين بإعاقات ذهنيّة أو جسديّة.

وييدو أنّ الرّغبة في الزيادة في عدد أبناء العشيرة والقبيلة كان أيضا من الأسباب التي جعلت العرب القدامى يحتون أبناءهم الذكور على الزّواج من الغرانب، ولا يشجّعون بناتهم على ذلك حتى لا ينجبوا للأعداء أبناء نجباء، ممّا جعلهم يقولون للتي تنكح في الغرائب.

فإمّا نكحت فلا بالرّفاء إذا ما نكحت ولا بالبنينا وزُرّجت أشمط في غربة تُجن الحليلة منه جنونا<sup>6</sup> وإلى جانب الرّغبة في نجابة النّعل والزّيادة في عدد أبناء القبيلة، كان العرب

فجاءت به كالبدر خرقا معمما

تنحيتها للنمل وهي غريبة

أبن منظور ، أسان العرب ، ج 10 ، من 33.

<sup>2</sup> نقس المصيدر ؛ نفس المنقحة.

ق نفس المصدر، نفس الصفحة: حيث نقرأ أيضا حديثا نصه: "إن فيكم مغربين"، فسئل الرسول: "وما مغربون ؟".
 قال: "أي يثلثرك فيهم الجن"، سموا مغربين لأنه دخل فيهم عرق غربب أو جاءوا من نسب بعيد ولأراد بمشاركة الجن فيهم أمرهم إياهم بلزنا، ومنه قول الله تعالى: "وشاركهم في الأموال والأولاد": سورة الإسراء، الآية عدد 64.

ابن منظور ، اسان العرب ، ج 10 ، ص 33.

ة وقال شاعر :

نفن المصدر، ج 8، ص 103.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> الفزائع : جمع نزيعة وهي المرأة التي تزوج في غير عشيرتها : أنظر ابن قتيبة، عبون الأخبار، ج 4، ص 4 - 5.
7 ابن عبد رب، العقد الغربه، ج 6، ص 90.

أنين منظور ، أسان العرب ، ج 62 من 449 - 450.

يتزوّجون في الغرائب لأسباب سياسيّة أو استراتيجيّة، والمعلوم أنّ قريش كانت تزوّج حلفاء ها أ، وكثيرا ما كان يتبع عقود التحالف تصاهرا بين الأطراف المتعاقدة  $^{5}$ ، ونذكر من ذلك أنّ مرّة بن هلال  $^{6}$  لمّا قدم إلى مكة حالف عبد مناف بن قصيّ فتزوّج ابنته عاتكة بنت مرّة، فولدت له هاشم و عبد شمس والمطلب بني عبد مناف  $^{4}$ ، ثمّ تكرّرت عمليّة التصاهر بين السّلالتين، إلى جانب عمليّات تصاهر أخرى بين قريش وحلفاء ها الأخرين والذين نذكر من بينهم بالخصوص بني جحش بن رياب بن يعمر  $^{5}$ .

ا انظر ما يلي الجزء الذي خصصناه في هذا البحث الحلف وعقوده والجدول المصاحب.

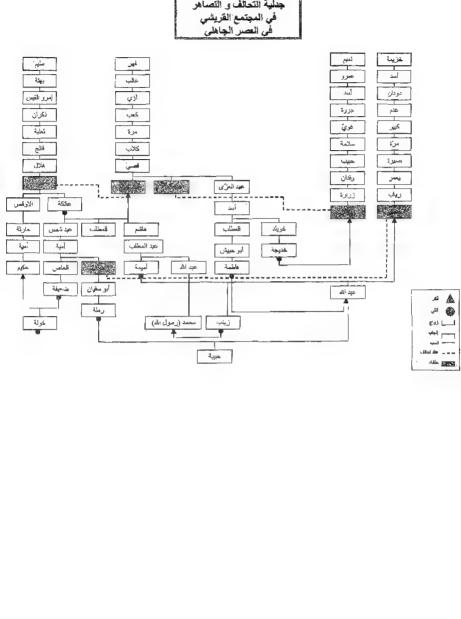
<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> أنظر :

J. Chelhod, "Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe", L'Homme, vol V, n° 3 et 4, 1965, p. 135-136.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> هو مرة بن هلال بن فالج بن ثعلبة بن ذكران بن امرئ القيس بن بهتة بن سليم: أنظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، عس 158.

<sup>4</sup> نفس المصدر ، نفس الصفحة ,

<sup>5</sup> أنظر رسم : جداية التحالف والتصاهر في المجتمع القرشي في العصر الجاهلي .



ولم تنفرد قريش بهذه الظاهرة التي كانت متفشية تفريبا في جميع قبائل وعشائر المجتمع العربي في القرنين السّادس والسّابع ميلادي  $^1$ ، وتشير مصادرنا أن سكان يثرب كانوا أيضا يزوّجون بناتهم لحلفائهم من قبائل عربيّة مختلفة مثل بني عبس  $^2$ ، وبني أسد بن خزيمة  $^3$ ، وبني عبد الله بن غطفان  $^4$ .

ومن الحالات التي سجلتها الذاكرة الجماعية وأوردتها المصادر الكلاسيكية، حالة قد تبدو طريفة بالنسبة إلينا وعادية في إطارها الزمني والمكاني الخاص، تتمثل في خلافة أبي بكر الصديق على زوجة حليفه عبد الله بن الحارث بن سخبرة الأزدي بعد وفاته، وكان هذا الأخير متزوّجا من أمّ رومان وهي دعد بنت عامر بن عويمر بن عبد شمس من بني كنانة بن خزيمة التي أنجبت لأبي بكر لما خلف عليها بعد زوجها، عائشة وعبد الرحمان<sup>5</sup>.

وحافظ الإسلام على هذا النظام الاستراتيجي للزواج الذي مارسه الرسول مرارا خاصتة بعد هجرته إلى يثرب، فتزوّج من جويرية وهي برة بنت الحارث بن ضرار ميد بني المصطلق، وكان أصابها في غزوة المريسيع، وبذلك ارتبط الرسول مع قومها بعلاقة مصاهرة 6، وكذلك تزوّج نبيّ الإسلام من أسماء بنت النعمان الكنديّة ممّا جعل عائشة تقول: "قد وضع يده في الغرائب، يوشكن أن يصرفن وجهه عنا" وكان خطبها حين وفدت كندة عليه 7، كما طلب النبي من عبد الرحمان بن عوف لمّا بعثه إلى كلب أن يتزوّج ابنة سيّدهم أو ملكهم إذا استجابوا إلى الاسلام، فتروّج ثماضر بنت الاصبغ بن عمرو، وقدم بها إلى المدينة فكانت أول كلبية تزوّجها قرشي 8.

ولنفس الأسباب الاستراتيجية طلب مسيلمة من سجاج أن يُعرس بها قائلا لها: "هل لك أن أتزوجك فآكل بقومى وقومك العرب" 9.

ا يبدو أن العرب كانوا يزوجون حلفاءهم واكنهم لا يزوجون من يجيرون (لذا عودة لموضوع الإجارة في التقاليد والأعراف القديمة لاحقا) ، وتشير إحدى المصادر إلى أن رجلا من بني عامر بن صمعة قد جاور أحد العرب وكانت معه بنت جميلة فخطبها المجير إلى أبيها فقال له : "أما دمت جارا لكم فلا، لأنني أكره أن يقول الناس عصبه أمره، ولكن إذا أتيت قومي فاخطبها إلى أزوجكما" : أنظر أبو الفرج الأصفهائي، كتاب الأنحائي، ج 11، ص 135.

<sup>2</sup> أنظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 320,

<sup>3</sup> ناس المصدر، ص 384.

<sup>4</sup> نفس المصدر ، ص 385.

أنظر: البلاذري، إنساب الأشراف، ج 10، ص 101.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> أنظر : ابن حبيب، المحبر، ص 89 - 90.

أنظر كامل التصة في المصدر السابق ص 94 - 95 وابن معد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 145، وما قالته عائشة قد يسمح لنا بمعرفة مدلول الغربة وتحديد مجالها من وجهة نظرها على الأقل والتي نعتبرها تقربها وجهة نظر عصرها وبينتها!

<sup>8</sup> انظر المصدر السابق، ص 298.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 3، ص 273 - 274.

وفي تحليله لنظام الزّواج الإغترابي الذي اعتبره كلود لفي ستروس تطورا الجتماعيّا ومغامرة في نفس الوقت¹، ذكر أنّه من سمات المجتمعات القبليّة المتحاربة التي كانت تعيش تواترا فترات صلّح وحرب، وكان يتمّ أثناء فترات الصلّح تبادل الهدايا بين المجموعات التي كانت متعادية، ويمكن تجاوز مستوى الهدايا إلى مستوى تبادل النساء² لربط علاقات تصاهر وانصهار ودائمة بين هذه المجموعات التي كانت متعادية في الأمس³، وذكر سبنسر أنّ الزواج الاغترابي ظهر في أوساط القبائل المتحاربة التي كانت تقوم بإختطاف وسبى نساء المجموعات المجاورة⁴، وهو من السّمات التي ميّزت المجتمع العربي الجاهلي كما بيّنت ذلك مصادرنا النّثريّة والشّعريّة.

ويبدو أنّ الفارق بين نظام الزواج الإضوائي ونظام الزواج الإغترابي ينطلق من نظرة المجموعة إلى نساء القبيلة أو العشيرة كملك لجميع أفرادها في إطار النظام الأوّل، واعتبار العبّايا كملك شخصي الفرد الذي يقوم بعمليّة الإختطاف في إطار النظام الثاني، وهذا يتطابق إلى حدّ كبير مع ما كان يجري في المجتمع العربي قبيل الإسلام وبعده في إطار حركات الغزو والفتح كما سئبيّن ذلك في ما يلى.

واعتبرت الدّراسات الأنثروبولوجيّة نظام الزواج الاغترابي ايجابيّا من الدّاحية الاجتماعيّة لإقامته لعلاقات إنسانيّة تتعدّى الحدود المعلقة للقبيلة، ذلك أنّه يسمح بالانفتاح والثقارب بين الجماعات بإقامة علاقات دائمة بينها، وهي علاقات المصاهرة<sup>5</sup>.

هكذا عرفت القبائل والعشائر العربيّة هذا النظام ومارسته في نفس الإطار الذي مارسته في غيرها من المجتمعات البدويّة التي تناولتها الدّراسات الأنثروبولوجيّة الحديثة بالبحث، وهو إطار البداوة، البداوة التي نعتبرها تكيّفا للإنسان مع محيطه وبينته وإفرازا لمعطيات دقيقة لابد من توقرها لظهورها، والتي تظلّ هيّ نفسها بقطع النظر عن المكان أو الزّمان، ولنا عودة في مناسبات عديدة من هذه الدّراسة لمدى أهميّة عنصر البيئة في نسج الخصوصيّات الكبرى للثقافات البشريّة بمختلف أنواعها.

ومهما يكن من أمر فإنّ الزّواج في الغرائب كان يُثير آلاما كبيرة في نفس العروس التي كان يتحتم عليها مغادرة أهلها وحيّها وقطع مسافات طويلة في بعض

 <sup>2</sup> بين لفي سنروس أنّ المرأة كانت من بين الهدايا التي يتمّ تبادلها بين المجموعات القبليّة والعشائريّة البدائيّة، وكانت تمثّل ثروة جوهريّة : انظر نفس المرجع، ص 76.

C. Lévi-Strauss, Les structures élémentaires de la parent, p. 58. 1

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> نفس المرجع، ص 78 - 79. ونشير في المتياق نفسه إلى الآية عدد 7 من سورة الممتحنة : "عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مردة" والتي نزلت على ما يبدو في زواج الرسول من أمّ حبيبة بنت أبي سفيان : انظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 99.

C. lévi - Strauss, les Structures élémentaires de la parenté, p 550 4

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> نئس المرجع، ص 550 - 551.

الأحيان للإلتحاق بأهل زوجها لتعيش وسطهم كغريبة، وتعرض علينا مصادرنا لوحات مؤثرة للحظات الفراق المؤلمة، كانت بعض الأبيات الشعرية مرأة عاكمة لها، أتت أحيانا على لمان العروس وهي تُحمَّلُ لزوجها ونذكر من ببنها ما قالته نائلة بنت الفرافصة الكلبي لأخيها ضب، وهو يحملها إلى عربسها عثمان بن عفان وكانت قد كرهت الغربة وحزنت لفراق ذويها:

مصاحبة نحو المدائن أركبا كما زعزعت ريح يراغا مثقبًا لك الويل ما يغني الخباء المطنبا<sup>1</sup> الست تسر يا ضب بالله النسي إذا قطعسوا حزنا تحث ركابهم القد كان في أبناء حصن بن ضمضم

وكثيرا ما كان يقع اللوم على من يُنكح ابنته في الغرائب، وقال عمر بن أبي ربيعة لمّا علم بزواج الثريا بنت عبد الله بن الحارث بن أميّة، وكان يهواها من سهيل بن عبد الرّحمان بن عوف:

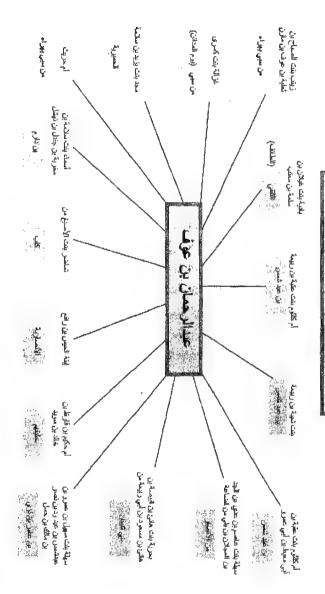
عمرك الله كيف يلتقيان وسهيل إذا استقل يماني<sup>2</sup> أيّها المنكح الثريا سهيــــلا هي شامية إذا ما استقلـــّت

وتكتفت ظاهرة الزواج الاغترابي واتسعت حدودها، وكانت مواكبة لتكتف عمليّات المتبي التي رافقت العمليّات العسكريّة العربيّة أثناء الفتوحات الإسلاميّة، فطفق المسلمون وخاصنة الأثرياء منهم من أصحاب النفوذ العسكري أو السياسي أو الدّيني، يقبلون على الزواج من الغرائب من مختلف الأجناس التي تمّت لهم السيطرة عليها عسكريا عربيّة كانت أم أعجمية ونعرض على سبيل المثال فقط، ما أوردته مصادرنا بخصوص أزواج إحدى الشخصيات العربية الإسلاميّة البارزة في تلك الفترة، وهو عبد الرحمان بن عوف، واللاتي جاء ذكرهن عند تسمية أبناته منهنّ.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> ابن قنية، عيرن الأخبار، ج 4، ص 75.

² البلاذري، /نساب الأشراف، ج 9، ص 286.

# الواج عبدالرحمان بن عوف



المصدر: إبن سط ، الطبقات الكبري ، ج 3 ، ص 127 - 128

ويكفي لمعاينة نسق تطور ظاهرة الزواج الاغترابي واتساع مجالاتها في المجتمع العربي الإسلامي الأول، النظر إلى قائمات الخلفاء الراشدين والأمويين ثمّ العباسيين ومعاينة نسب أمهاتهم، حيث نلاحظ ما يلي :

ابناء امهات الأولاد من الخلفاء	أبناء العربيات من الخلقاء	أبناء القرشيّات من الخنفاء
- يزيد بن الوليد بن عبد الملك	- يزيد بن معاوية	- أبو بكر الصنديق
بن مروان أمّه فارسيّة	مروان بن الحكم	- عمر بن الخطاب
- ابراهيم بن الولميد أمَّه أم ولد	- الوليد بن عبد الملك	- عثمان بن عفان
- مروان بن محمد أمّه كردية	- سليمان بن عبد الملك	_ على بن أبي طالب
- أبو جعفر المنصور أمّه	- الوليد بن يزيد بن عبد	- الحسن بن علي
بربريَة	الملك	- معاوية بن أبي سفيان
- موسى امّه جرشيّة	- أبو العبّاس عيد الله بن	- معاوية بن يزيد بن معاوية
۔ هارون امّه جرشيّة	محمد بن علي	- عبد الله بن الزبير
- المأمون أمّه باذغسية	- المهدي محمد بن عبد	- عبد الملك بن مروان
- المعتصم أمه أم ولد	الله	- عمر أبن عبد العزيز
- الواثق أمه أم ولد		- يزيد بن عبد الملك بن
- المتوكل أمّه أم ولد		مروان
- المنتصر امّه أم ولد		- هشام بن عبد الملك
- المستعين أمّه أم ولد		- محمد بن هارون الرّشيد
- المعتزّ امّه أم ولد		
- المهتدي أمّه أندلسيّة		
ـ المعتمد أمّه أمّ ولد		
- المعتضد امنه أمْ ولد		

المصدر ابن حبيب، المحبر، ص 45 - 46

إنّ ما يمكن استنتاجه من خلال دراستنا للجدول السّابق هو تطور واضع في نصبة الزواج بالغرائب من فترة زمنيّة إلى أخرى، إذ تلاحظ أنّ أمّهات كلّ الخلفاء الرّاشدين عربيّات من قريش، كما يجدر بنا أن نذكر أنّه من ضمن إثني عشرة خليفة أمويّا ثلاثة فقط أمّهاتهن غريبات واحدة فارسيّة وأخرى أمّ ولد وثالثة كرديّة، بينما تطول قائمة الخلفاء العبّاسيين الذين أنجبتهم الغرائب من أمّهات الأولاد خاصنة، ويبدو

أنَ ثلاثة فقط منهم أمّهاتهن حرائر عربيات من قبائل شثى، فأمّ أبي العبّاس من بني الحارث بن كعب<sup>1</sup>، وأمّ المهدي حميرية<sup>2</sup>، وأمّ الأمين وهو محمد بن هارون الرّشيد زبيدة بنت جعفر بن المنصور<sup>3</sup>.

اتسمت الحدود الفاصلة بين نظام الزّواج الإضوائي ونظام الزواج الاغترابي في الفترة الجاهلية والإسلامية الأولى بمرونتها وعدم تباتها، لمرونة التراكيب الاجتماعية وعدم ثباتها هي الأخرى، في زيادة عن عدم توقر امكانية البحث الميداني؛ فكلّ معلوماتنا مستقاة من الرّوايات الواردة في المصادر النثرية والشعرية، وهي متأخّرة ويحتل فيها الجانب الذاتي وأحيانا الخيالي قسما كبيرا، ممّا يستوجب ضرورة التعامل معها بحذر شديد.

كما أنّ التطورات الطارئة على المجتمع العربي بسبب ظهور الدين الجديد وامتداد حدود الدولة العربية الإسلامية التي أسس نواتها الرسول في المدينة، وتهيكات ملامحها مع عمر بن الخطاب، وتبلورت مع عثمان بن عفان وأخذت في التطور منذ ذلك الحين، أدّت إلى اختلاط العروبة كنظام ثقافي له خصوصيّاته بثقافات الأجناس الأخرى التي أصبحت تعيش في ذمّة الدّولة الإسلاميّة بعد الفتوحات، ممّا زاد في تعقد الأمور في ما بعد.

ويندرج الزواج ضمن أبرز التنظيمات والمؤسسات الاجتماعية والاستراتيجية لا فقط في المجتمع العربي، بل في جميع المجتمعات البشرية كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك، باعتباره سبب أنسنة الإنسان باخضاع غرائزه الطبيعية للقانون والأعراف الجارية، رغم عجر هذه المؤسسة عن القضاء تماما على الممنوع أي الزنا، وذلك منذ أقدم العصور التاريخية.

وتكشف دراسة أنواع الزواج وطقوسه واستراتيجيّاته على كامل البناء الذهني والثقافي الذي مير المجتمع العربي في الفترة الجاهليّة والإسلاميّة المبكّرة، والذي ظلّ في تلك الفترة محافظا على نقاوته وخصوصيّاته الموروثة عن ماض سامي سحيق اشتركت فيه كلّ الشعوب التي استوطنت في المنطقة.

كما تعكس دراسة استراتيجيّات الزواج العربي في الفترة الجاهليّة الأخيرة وبداية الإسلام مرونة التراكيب الاجتماعيّة وتقلبها حسب مقتضيات الظروف.

أ ابن حبيب، المحتبر، من 33.

² المصدر نسه، من 36.

<sup>3</sup> المصدر ناسه، ص 39.

## خاتمة الباب الأوّل

لقد تجاوز الزواج في النقافة العربية القديمة مستوى تنظيم الغريزة الطبيعية التي ثمنها الإسلام على عكس الذيانات الأخرى.

وتكشف دراسة أنواع الزواج العربي على مسببات وغايات عديدة من وراء هذا القعد، اجتماعية واقتصادية وسياسية وسجلنا أن العديد من هذه الأنواع تدخل في باب النضامن والتكافل الاجتماعي مثل نكاح الشغار ونكاح المساهاة، كما تعكس أصناف أخرى من الزواج تأقلما مع الظرفية الطبيعية والاقتصادية خلال فترات المحل التي كانت تجبر المرأة على الضماد، أو نكاح المتعة الذي يمكن إدراجه في نطاق التأقلم مع طبيعة النشاط الاقتصادي التي كانت توجب على الرجل البقاء بعيدا عن زوجاته طبيلة فترات طويلة من السنة، هذا ويدون تهميش جانب المتعة الذي كان يقرّه المجتمع العربي القديم حتى في نطاق نكاح البدل، لكن مع حرص شديد على تقنين الظاهرة ورفعها إلى مرتبة المؤسسة وإخضاعها إلى شروط أو عقود مضبوطة ومحددة زمنيًا وهذا نستشفه في ما يخص نكاح الاستبضاع، الذي يعكس هو الأخر حرص المعرب القدامي على تجويد السلالات البشرية على غرار الحيوانات وهذا بُثبت أن المجتمع الجاهلي لم يكن مجتمعا مقفلا.

يبقى أن نتساءل عن نوعية النساء اللاتي كنّ يخضعن لهذه الأصناف من الزواج ؟ ما يُمكن استنتاجه من خلال دراستنا لأنواع النكاح العربي القديم، هو تطور في منظومة الزواج يُثبته نوع من الإقلاع التدريجي في نهاية الفترة الجاهلية عن بعض الأصناف المشار إليها مثل نكاح الضيزن.

كما يمكننا التساؤل عن دور العنصر اليثربي والثجربة المدنية التي عاشها الرسول في الفترة التي قضاها في المدينة، والتي أثرت بدون شكة في تكوين شخصيته، في ابطاله عند فتحه مكة أنواعا عديدة من الزواج كانت رائجة بالمجتمع القرشي والتي يمكن اعتبارها مكية، لكن إلى أي حد كان ذلك؟ يعسر الجواب عن هذا السؤال لغياب معلومات عن مدى استشراء هذه الأصناف من النكاح داخل المجموعات العربية الأخرى.

وتُبرز دراسة طقوس الزواج نفس الحرص على تقنينه والسمو به من مجرد الممارسة أو الظاهرة إلى مرتبة المؤسسة المعززة بقوانين وأعراف مضبوطة وشروط وبخصوص أطراف الزواج، يزيد نكاح الأيامى إلى جانب ظاهرة تعدد الزوجات التي لم تكن عامة، في التأكيد على الجانب التضامني في مؤسسة الزواج التي

تبرز في هذه الحالة كمؤسسة تكافل تعنى برعاية الأرامل واليتامى، كما تكشف دراسة استراتيجيات الزواج العربي أهمية الدور الإجتماعي والمدياسي الذي كانت تؤديه هذه المؤسسة، من حيث الحرص على النصاهر بين المجموعات المتكافئة في الشرف، إضافة إلى مساهمتها في نشر الإسلام داخل العديد من القبائل العربية وخارجها، ويتجلى هذا أثناء غزوات الرسول أو في حروب الردة والفتوحات، حيث كثيرا ما كان يرافق العمليات العسكرية تصاهرا مع المجموعات التي ينتم الخضاعها وهذا كان معمول به في المفترة السابقة للإسلام في إطار الحروب التي كانت تجري بين القبائل وعند عقد التحالفات.

وثبين دراسة الزواج حقيقة التنظيم الذاخلي للمجتمع العربي القديم الذي كان جيّد التهيكل وحريصا على تراتبيته وهذا يبرزه الحرص الشديد على التكافئ بين الزوجين وتسمح الدراسة نفسها بالكشف عن نوعية العلاقات الرابطة بين المرأة والرجل في إطار هذه المؤسسة التي يمكن اعتبارها في الحقيقة صورة مصغرة للمجتمع ومختلف تراكيبه.

وبصفة عامّة تعكس مؤسسة الزواج ثراء ثقافيا تميّز به المجتمع العربي القديم ونضجا كان من وراء السّموّ بالزّواج من مستوى الظاهرة إلى مستوى القيم التي حرص العرب على توريثها جيلا بعد جيل في إطار عنابتهم الشديدة بالنسب وصحته كما سيُوضتح لاحقا، وكتأكيد على رغبتهم في النّميز بهوّيتهم العربية عن بقية المجموعات الأخرى.

# الباب الثاني

دراسة التراكيب الاجتماعيّة في المجتمع

الصربي في الجاهليّة والإسلام المبكّر

ولد الزواج وما ترتب عنه من علاقات مبنية علمى أسماس التسب . والمصاهرة، إلى جانب العلاقات الإنسانية الأخرى القائمة على أساس العقود التي ثمليها المصلحة المشتركة وظروف التعايش الجماعي في بيئة لها مقوماتها، تراكيب اجتماعية معينة هيكلت المجتمع العربي في الجاهلية ومنحته خصوصياته الثقافية الكبرى، التي ظلت راسخة وثابتة في الضمير العربي حتى بعد ميلاد الذولة الإسلامية.

ولا تسمح لنا نوعية المصادر والأخبار الواردة فيها التي اعتمدناها في هذه الدراسة بمعرفة دقيقة لهذه التراكيب، لا من حيث عددها ولا كيفية تنظيمها أو ماهية وظائفها أو حقيقة نفوذها، كما لا نعرف الكثير عن الأجهزة أو المؤسسات التأطيرية المعتمدة لتنظيم شؤون المجتمع العربي في تلك الفترة المتقيقة، التي لم يعرف فيها القسم الأوسط من شبه الجزيرة العربية مبدأ الدولة والكتابة، فكانت ثقافته قبل ظهور الاسلام ثقافة شفوية تستند إلى الكلمة.

وسعيا منّا لتوضيح البعض من هذا الغموض، حاولنا التركيز في بحثنا على الأسس الأنثروبولوجيّة التي انبنت عليها هذه التنظيمات والتراكيب الاجتماعيّة المختلفة، وذلك من خلال محاولة فك الرّموز العالقة بها والتي تستند إلى تقافة مُتجدّرة في ماضيها السّامي البعيد الذي ظلّت أثاره حيّة مُشكّلة ما يُعرف بالذاكرة الجماعيّة الحيّة المُشتركة بين جميع الأفراد الذين يتعايشون معا في نفس البينة والظرفيّة التاريخيّة، بقطع النظر عن الفوارق الاجتماعية الفاصلة بينهم والتي يظلّ تأثيرها من هذه النّاحية متواضعا.

وإنّ عدم ائسام المصادر بالموضوعيّة وتأكيدها على جماعات دون أخرى كجماعات بني هاشم على حساب بني أميّة في ما يحْص قريش، باعتبار أنّ عمليّات التدوين تمّت في العهد العبّاسي، لا يشكّل عانقا كبيرا في سبيل الباحث في هذا المجال، خصوصا وأنّ التراكيب والتنظيمات الاجتماعيّة بنى ذهنيّة قبل كلّ شيء، استبطنها العقل البشريّ ببطئ كبير وثبات، ممّا يفسر رسوخها طيلة فترة زمنيّة طويلة وصعوبة تنيّرها على عكس التنظيمات الاقتصاديّة والسياسيّة التي تتحوّل بسرعة مُذهلة نسبيّا.

وتسمح لنا هذه الخصوصيّة بدراسة هذه التراكيب في فترة زمنيّة قديمة من خلال المصادر المتأخّرة لرسوخها في العقليّات ممّا جعلها تطفو دائما على الحاضر ولا تزول.

ففي ما تمثلت أبرز أشكال التراكيب الاجتماعيّة التي تهيكل على أساسها

المجتمع العربي في القرنين المادس والسابع ميلادي؟ وماهي الأسس التي انبنت عليها هذه التراكيب ؟ وفي ما تمثلت أبرز وظائفها التنظيميّة ؟

# الفصل الأوّل

# أبرز أشكال التراكيب الاجتماعيّة في المجتمع الحربي الجاهلي والإسلامي الأوّل

أورد القرآن عديد الأسماء المعبّرة على أشكال متنوّعة من الننظيمات والنراكيب الاجتماعيّة التي عهدها العرب القدامي نذكر من أبرزها القبيلة أ، والعشبرة أو المعشر  $^{3}$ ، والقوم  $^{4}$ ، والمعشر  $^{8}$ ، والقوم  $^{4}$ ، والمعشر  $^{8}$ ، والمعشر  $^{8}$ ، والمعشر أن من أبرزها القرم أن المناسبة أن المعشر أن

ومن المستبعد أن يكون القرآن أورد كل هذه المصطلحات للتدليل على نفس الشكل من أشكال التراكيب الاجتماعية، وإن أثبت البحث أن العديد من الأسماء استعملها العرب في كلامهم للتدليل على نفس المعنى، ونذكر منها بالخصوص المعشر والقوم والعشيرة.

واختلفت المصادر الإسلامية في ترتيب التراكيب الاجتماعية العربية القديمة، وضبط أسمانها والحدود الفاصلة بينها ومن ذلك أنّ التويري قسم المجتمع العربي القديم إلى عشر طبقات هي : الجنم والجماهير والشعوب والقيائل  $^{10}$  والمعانر  $^{10}$  والمحاد والأوخاذ والعمائر والفصائل والأرهاط  $^{10}$ .

<sup>1</sup> سررة الحجرات، الآية 13.

<sup>2</sup>سورة التوبة، الآية 24، سورة المجانلة، الآية 22، سورة الشعراء، الآية 214.

<sup>8</sup> سورة الأنعام، الآية 103.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup>سورة مرد، الآية 60 و70 و74 و89، سورة *ابرا*ميم، الآية 9.

قسورة مود، الأبتان 91 و92.

<sup>8</sup> سورة المعارج؛ الآية 13.

أالجذم لغة هو أصل الشيء، وجذم الشجرة أصلها، وجذم القوم أصلهم، وجذم الأسنان منابتها : انظر ابن منظور، أصاب المعرب بج 2، ص 223. وممّا يؤكد عدم دقة المصطلحات الذالة على التنظيمات الاجتماعيّة العربيّة، حديث حاطب الذي أورده ابن منظور في نفس المصدر وعلى نفس الصفحة الذي قال فيه : "لم يكن رجل من قربيش إلا لم جذم بمكة"، أراد بالجذم حسب المؤلف : الأهل والعشيرة.

ق جمع جمهور، والجمهور الرّمل الكثير المتراكم الواسع. وقيل أيضا : الجمهور الأرض المشرفة على ما حولها، وجمهور الناس جلهم، كما ارتبط هذا المصطلح مع مفهوم الشرف، فجماهير القوم أشرافهم : نفس المصدر، ص 370.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> جمع الشعب، ومعناه الجمع والتفريق... والشعب القبيلة العظيمة، والشعب أبو القبائل الذين ينتسبون إليه أي يجمعهم ويضمتهم، والشعب ما تشعب من قبائل العرب والعجم ; نفس المصدر، ج 7: عن 127.

<sup>10</sup> انظر ما يلي : ص 198.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> مفردها العدّارة أو العمارة : أصغر من القبيلة، وقيل هو الحيّ العظيم الذي يقوم بنفسه... وهي من الإنسان الصّلار : النظر نفس المصدر ، ج 9، ص 394.

<sup>12</sup> مغردها البطن : دون القبيلة وفوق الفخذ : نفس المصدر، ج 1، ص 434.

وقمة الأصفهاني من جهته المجتمع العربي القديم إلى ثماني أقسام نستشفها من خلال ما ورد في كتابه الأغاني وهي : الشعب، والقبيلة، والعمارة، والبطن، والفخذ، والعشيرة، والفصيلة، والرهط وحكى ابن الكلبي عن أبيه أن : الشعب أكبر من القبيلة ثمّ الفصيلة ثمّ العمارة ثمّ البطن ثمّ الفخذ<sup>5</sup>، في حين رتب الزبير بن بكار التراكيب الاجتماعية العربية كما يلي : الشعب ثمّ القبيلة، ثمّ العمارة، ثمّ البطن، ثمّ الفخذ، ثمّ الفصيلة وقال أبو أسامة : هذه الطبقات على ترتيب خلق الإنسان فالشعب أعظمها، مشتق من شعب الرأس، ثمّ القبيلة من قبيلة الرأس لاجتماعها، ثمّ العمارة وهي الصدر، مشتق من شعب الرأس، ثمّ الفصيلة، وهي المتاق.

ونعتقد أن هذا الاختلاف في ترتيب الثراكيب الاجتماعية التي شكلت المجتمع العربي في نهاية الفترة الجاهلية، مببه استناد الكتاب على ما تناقلته ألسنة الرواة، إضافة إلى ما استنبطوه من خلال ما كان ساندا في عصرهم من تنظيمات اجتماعية أسقطوها على العصر الجاهلي، فلم يكن عملهم مدققا، إضافة إلى ما اتسمت به هذه النراكيب من مرونة كما أنّ ثراء اللغة العربية وتعدد المصطلحات الذالة على نفس المعنى أدّى إلى هذا الإلتباس في المفاهيم ولا بدّ من مقارنة ما ورد في المصادر العربية الإسلامية المتأخرة من أخبار تخص الفترة الجاهلية بالشعر الجاهلي، الذي نعتبره مرآة عاكسة لكامل البناء الثقافي العربي الخالص والنقي نسبيًا من المؤثرات الأجنبية، وللقاعدة الجغرافية التي يمتند إليها والتي أفرزت نمط العيش الدوي، ممّا يفسر سبب إطلاعنا على بعض نتائج الدراسات الأنثروبولوجية الميدانية الحديثة التي أجريت على تلك على بعض نتائج المدارية والحداثة، لإيماننا الراسخ بأهمية دور القاعدة الجغرافية عن كلّ المؤثرات المارجيّة والحداثة، لإيماننا الراسخ بأهمية دور القاعدة الجغرافيّة والبيئة في إفراز المط الثقافي في الأوساط الاجتماعيّة القديمة.

الألخاذ جمع فخذ وفخذ الرجل نفره من حيّه الذين هم أقرب عشيرته إليه وهو أقلّ من البطن، ويقال: يفخذ عشبيرته أي يدعوهم فخذا فخذا: انظر نفس المصدر، ج 10، ص 198.

<sup>2</sup> انظر ما يلي .

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> المغرد فصيلة : وهي القطعة من أعضاء الجسد، وهي دون القبيلة وفصيلة الرجل : عثميرته ورهطه الأدنون، وقبل أقرب أبائه إليه، ويقال للعبّاس فصيلة النبي صلى الله عليه وسلم... وأصل الفصيلة قطعة من لحم الفخذ... وقبل الفصيلة فخذ الرجل من قومه الذين هو منهم : نفس المصدر، ص 273.

<sup>4</sup> انظر ما يلي : ص 202.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> نفس المصدر، ج 7، ص 127: وذكر جواد علي أنّ هشام الكلبي قد زاد مرتبة العشيرة بين الفخذ والفصيلة إ انظر : المفصل في تاريخ العرب، ج 1، ص 509.

<sup>6</sup> ابن منظور ، اسان العرب ، ج 7 ، ص 127.

<sup>7</sup> نفس المصدر، نفس الصقحة.

وفي بيئة صحراوية قاحلة وشحيحة تنتزع فيها سبل الحياة بجهد جهيد وحتى بالسَطو على ممتلكات الغير، وجد العربيّ نفسه مضطراً لمساعدة غيره، فتشكلت التراكيب والتنظيمات الاجتماعيّة العربيّة منذ القديم حول مبدأ الجماعة ، بحيث لم يكن للفرد مكانا إلا في إطار المجموعة التي تبرز في شكل كتلة واحدة وهذا نستشقه من كيفيّة تعبير الإخباريين عند وصفهم لتحركات القبائل العربيّة، واستعمالهم لصيغة المفرد كقولهم : وركبت الأزد أو وجاءت غسّان وأيضا في ثنايا الشعر الجاهلي حيث تتخذ الغبيلة شكل المفرد المؤنث على شاكلة ما يتضمنه هذا البيت المنسوب لدريد بن الصمة الذي قال فيه :

وما أنا إلا من غزية، إن غوت غويت وإن ترشد غزية أرشد فكانت القبيلة تشكل شخصية في حدّ ذاتها تتحرك كجماعة موحدة وواحدة.

وأعار العرب القدامي عناية بالغة لعدد أفراد المجموعة فكان ذلك مبعث فخرهم وسبب عزتهم ومناعتهم قانوا حتى يعتون أمواتهم ضمنهم ويذكرونهم ويقتخرون بهم وفي القرآن وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد ونذكر أيضا وعلى سبيل المثال أنّ الفرزدق كان يفتخر بضخامة حجم قبيلته قائلا أنّ عددها كان يفوق الجمرات الصغيرة ألا أنه عندما يتضمّم حجم المجموعة إلى حدّ معين، يتعدر عليها البقاء متماسكة فيتحتم عليها الانقسام فتتكون جماعات جديدة لكلّ واحدة منها عقبها واسمها الذي يكون في العادة اسم مؤسّمها، ولا يعني ذلك انفصالها تماما عن القبيلة الأمّ التي تظلّ حاضرة عند ذكر نسب الشخص وبالتالي لم تكن التراكيب الاجتماعية ثابنة بل كانت متغيّرة باستمرار فكانت كالإنسان لا تثبت على حال مما ويمكننا الاستشهاد في هذا الشأن بالجماعات التي كانت تكوّن قبيلة قريش، ففي فترة ويمكننا الاستشهاد في مكة على جماعة عبد مناف، ولمّا تضحّم حجمها انقسمت إلى فروع كونها أبناء عبد مناف هذا وهم عبد شمس وهاشم فالتراكيب الاجتماعية وليدة فريقها ابناء عبد مناف هذا وهم عبد شمس وهاشم فالتراكيب الاجتماعية وليدة فروع كونها أبناء عبد مناف هذا وهم عبد شمس وهاشم فالتراكيب الاجتماعية وليدة بينتها الجغرافية والزمنية الخاصة، ولمي وانب مرونتها ودينا ميتها متمايزة، فهناك

<sup>1</sup> انظر: W. Montgomery Watt, Mahomet, p 37

<sup>2</sup> شاعر جاهلی من قبیلة غزیة نکره :

M. Abdessalem, Le Thème de la mort dans la périe arabe des origines, à la fin du III ême //X ême siècle, p. 32,

<sup>8.</sup> Farès, L'Honneur chez les arabes, p 32 : انظر 3

<sup>4</sup> *سورة الحديد*، الآية 20، راجع أيضا أبو اللورج الأصفهان*ي، الأغاني،* ج 15، وابن حزم، ج*مهرة الساب العرب*، ص 82.

<sup>5</sup> المصدر الأخير، ص 165.

المجموعات الكبيرة والمجموعات الصغيرة، وهناك الجماعات الشريفة والمنتقذة والمنتقذة والمنتقذة والمنتقذة الجماعات الوضيعة، هذا إلى جانب اختلاف نمط العيش الترحال أو الاستقرار, وإن آمنا بالقاعدة الواحدة المفرزة لهذين النظامين في العالم العربي القديم<sup>1</sup>، فإنّ عنصر التأثير يبقى وإن كان متواضعا، واردا وممكنا.

ويعتبر ايفانس بريتشارد  $^2$  أنّ الجماعات الكبيرة المنظمة والمتماسكة كالقبيلة والعشيرة قادرة على الاستمرار في الوجود لأجيال طويلة، رغم ما يطرأ على العناصر المكرّنة لها من تغيير بسبب الموت أو الرّحيل وغيره، ويعود ذلك لأهميّة طابعها البنيوي  $^3$ ، لهذا حاولنا التركيز في إطار هذا الفصل على دراسة هذين النوعين من التراكيب الاجتماعيّة ومكوّناتهما، لاقترابهما أكثر من الواقع التاريخي والإنساني بصفة عامّة  $^4$ ، ولأهميّة الدّور الذي كان لكلّ من العشيرة والقبيلة في هيكلة حياة العرب القدامى طيلة فترة زمنيّة طويلة تواصل صداها قويًا حتى بعد مجيء الإسلام.

### جملية الصلاقة بين المشيرة والقبيلة

لا ترسم مصادرنا حدودا ثابتة أو دقيقة بين العشيرة والقبيلة في المجتمع العربي القديم ولا تشير مختلف التعريفات الواردة في القواميس والمعاجم إلا إلى لبس واختلاط في المفاهيم.

أ انظر الباب الثالث.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> اشتغل في العنودان الجنوبي، ثمّ تم إرساله صنة 1931 إلى مصر المتدريس، وقام بجولة في أوساط جماعة القوير، وهي إحدى القبائل السودانيّة المقيمة على ضغاف النيل، التي شكلت موضوع دراسة أنثروبولوجيّة تمّ نشرها منذة 1940 تحت عنوان "The Nua".

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> انخذ مفهوم البنية "structure" أهمية خاصتة في إطار التراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية الحديثة التي تتاولت بالنرس القرابة، ويرز مفهومها الجديد والدقيق مع المدرسة البنيوية في الستينات كتنويج للتراسات التي تم اجراؤها في تلك الفترة على عينات اجتماعية ملتوّعة في قارّات مختلفة (افريقيا، أسيا، أسيرا أسراليا...)، وكنقطة الطلاق لما تتنديمه في ما بعد من أبحاث في الميدان ننسه. وتُعَرّف هذه الذراسات البنية الاجتماعية بكونها شبكة من العلاقات الفعلية الرابطة بين مجموعة من الأفراد النين يحتلون وضعوات محددة ودقيقة داخل مجتمع معين، بالإضافة إلى الإطار الشكلي الهاتم الذي تنتظم ضمنه تلك المجموعة.

وبخصوص تدقيق مفهوم البنية يمكن الرجوع إلى ;

C. Lévi-Strauss, Anthropologie structurale, vol II, p 103 - 104.
أن الإقبال على دراسة ما فوق القبيلة والمشيرة من تراكيب اجتماعية كالشعب والجذم، يفترض منا التوغل في الزمان المخابر، وملاصعة الجانب الاسطوري والخرافي، والبعد عن الواقع التاريخي، وإن كانت الاسطورة والخرافة جانبا من هذا الواقع باعتبار أن الإنسان بصنعها منه. ونستنتج من خلال ما ورد في الشعر الجاهلي أن العرب القدامى كانوا واعين بوجود تجمّع أكبر من القبيلة، وقال عمرو بن كلثوم :

وقد علم القبائل من معذ إذا قيب بأبطحها بنينا بأنا المطعمون إذا قدرنا وإنا المهلكون إذا ابتلينا الزوزني، شرح المعلقات العشر، ص 222.

يقول ابن منظور معرفا بالعشيرة: "عشيرة الرجل بنو أبيه الأدنون وقيل هم القبيلة والجمع عشائر العشيرة العامة مثل بني تميم وبني عمرو بن تميم والعشير القبيلة ومعشر الرجل أهله والمعشر الجماعة والمعشر والنفر والقوم والرهط معناهم الجمع للرجال دون النساء 1.

ويقول في تعريفه للقبيلة القبيلة من الناس بنو أب واحد والقبيلة من ولد إسماعيل، عليه السلام، كالسبط من ولد إسحاق، عليه السلام، سموا بذلك ليفرق بينهما، ومعنى القبيلة من ولد إسماعيل معنى الجماعة، يقال لكلّ جماعة من واحد قبيلة وأخذت قبائل العرب من قبائل الرأس لاجتماعها، وجماعتها الشعب والقبائل دونها2.

وما نلاحظه من خلال هذه التعريفات هو تأكيد على مبدأ الجماعة الذي تقوم عليه كلّ من العشيرة والقبيلة، والانحدار من نفس الأصل والأب المؤسس للمجموعة والذي غالبا ما تتسمّى باسمه، كما فلاحظ من خلال ما ورد في لسان العرب للتعريف بمصطلح العشيرة أنها للرّجال دون النساء، وهذا نعتبره حجّة إضافيّة على أنّ المجتمع العربي في العهد الإسلامي، الذي يستمدّ جذوره من الفترة الجاهليّة الأخيرة، مجتمع ذكوري، ولنا عودة دائما لهذا الجانب في مختلف مراحل هذه الدراسة ولا نجد أي إشارة ولو على وجه التقريب، لعدد الأفراد الذين يكوّنون العشيرة أو القبيلة، وإن حاولت بعض الدراسات الحديثة استنادا إلى الحجّة اللغويّة وإلى رقم عشرة الذي اشتق منه مصطلح العشيرة، القيام ببعض الافتراضات عير مستقيمة، وبعيدة كلّ يكوّنون العشيرة ونحن نعتبر مثل هذه الافتراضات غير مستقيمة، وبعيدة كلّ البعد عن الواقع التاريخي الذي قد تكون صورته بعض الأخبار عرضا عند ذكرها لحركات التمصير أو وصفها لبعض الحروب في زمنيّة معيّنة ودقيقة، لإيماننا بديناميّة لحركات التمصير وتغيّرها من زمن إلى آخر وحتى من مكان إلى آخر، وبالتالي عدم شاتها على حال واحد.

كما تذكر التعريفسات الواردة لشرح مصطلح العشيرة أسماء أخرى للتعبير عليها، كالعشيرة، والمعشر، والقوم، والنفر، وجميعها وارد في المصادر للتدليل على نفس الشكل من أشكال التراكيب الاجتماعية وما نعتبره من جهتنا هامّا في

<sup>1</sup> ابن منظور ، لسان العرب ، ج 9 ، ص 220.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> نفس المصدر ، ج 11، ص 22.

J. Chabbi, Le seigneur des tribus, p 621 (Note n° 653 ) : انظر

<sup>•</sup> نشير في هذا الصند إلى معاولة لحمد صالح العلي انطلاقا من عملية المساهمة الجماعيّة في دفع النّية، تحديد عدد أفراد العشيرة بحوالي الف رجل، مع الملاحظة أنّ هذا الرقع لا يشمل النساء والأطفال الذين لم يكونوا مطالبين بها، انظر كتابه: النتظيمات الاجتماعيّة والاقتصاديّة في البصرة في القرن الأوّل هجري، ص 35 - 40.

كلّ ما جاء من تعريفات بخصوص مصطلحي العشيرة والقبيلة، هو ما توحي إليه من معنى التلاحم والتأزر وحسن المعشر والمعاشرة بين جميع أفراد المجموعة التي تعيش داخل نفس الإطار التنظيمي، وهذا تؤكده الحجة اللغوية حيث يُسمّى زوج المرأة عشير ها لأنه يعاشرها وتعاشرها.

ويمكن استنتاج من خلال ما تمدّنا به كتابات اخباريّي القرن الثاني هجري، والتي نعتبرها مرآة عاكسة للحياة الاجتماعيّة في الأمصار في القرن الأوّل الهجري، وجود علاقة جدلية قائمة بين العشيرة والقبيلة، نستشقها بالخصوص من صيغة التعريف ببعض الأشخاص الذين ورد ذكرهم في الرّوايات على شكل فلان بن فلان القرشي ثمّ المخزومي، أو فلان بن فلان، التميمي ثمّ الستعدي.

وما لاحظناه، هو تقديم للنسبة القبيلة على الانتماء العشائري. فهل كان الأمر كذلك قبل ظهور الإسلام ؟ وأيهما الذي كان أقرب واهمّ بالنسبة للفرد عشيرته أم قبيلته ؟ ولأيّهما كانت الأسبقيّة التاريخيّة ؟ أللعشيرة التي تضخّمت وامتدّت لتصبح قبيلة ؟ أم للقبيلة الذي تضخّمت إلى درجة استحالة بقائها متماسكة فتصدّعت وانقسمت إلى عشائر ؟ وهل كانت القبيلة إذا أثحادا عشائريًا ؟

### الحشيرة

تناول عدّة باحثين في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا دراسة مؤسسة العشيرة في مجتمعات بشريّة بدائيّة متمايزة من حيث النوع والمكان والزمان وحاولوا دراسة تاريخ نشأتها والأسس التي انبنت عليها، وعلى ضوء ما توصلوا إليه من نتائج وضعوا لها تعريفات عدّة نذكر منها بالخصوص: تعريف أميل دور كهايم، الذي تناول في كتابه الأشكال الأوليّة للحياة الدينية عدراسة العشيرة ، واستعمل المتعبير على هذا القسم من أقسام القبيلة مصطلح 4clan، واعتبره تجمّعا عائليًا من نوع خاص لا تكون فيه القرابة مبنيّة على الروابط الدمويّة فحسب، بل على اشتراك أفراد المجموعة في حمل نفس الإسم<sup>6</sup>، وهم يلتزمون تجاه بعضهم البعض بكلّ ما تمليه صلة القرابة من واجبات نفس الإسم<sup>6</sup>، وهم يلتزمون تجاه بعضهم البعض بكلّ ما تمليه صلة القرابة من واجبات

أبن منظور؛ لسان العرب، ج 9، ص 220.

Les formes élémentaires de la vie religieuse. 2

دراجع ص 142 - 143 من المرجع المذكور.
 الفلاد خصوص التفور الأنثر بدارج المقالات بالسال.

أنظر بخصوص التفسير الإنتروبولوجي لهذا المصطلح:
 P. Bonte, M. Izard, Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie, p 152 – 153.

<sup>5</sup> يتماهي مصطلح "Clan" عند هذا الحسة مسع ما عيّر عليه الرومان بـ "Gens" واليونانيــون بـ"Yégov". انظر : E. Durkheim, les Formes élémentaires de la vie religieuse, p 142 - 143

نعد من أهمَها واجب التآزر والأخذ بالثار وحماية القاتل إن كان منها والمساهمة في حمل الذيه أ.

وتبيّن لإيفانس بريتشارد من خلال دراسته لجماعات النوير أنّ العشيرة تتكوّن من مجموعة من السّلالات Lignages الذكوريّة العاصبة Patrilignages، المنحدرة من نفس الجدّ المؤسس، وذلك في خط ذكوريّ، في حين يرجّح موردوك إمكانيّة أن يكون التسلسل القرابي من جهة الأمّ أيضا Adtrilignages، ويضيف شرط ضرورة الإقامة الجماعيّة لكامل عناصر المجموعة في مكان معيّن قولنا عودة لهذا العنصر بالذات في ما يلي:

ونتساءل عن مدى إمكانية مطابقة هذه المفاهيم مع تركيبة العشيرة العربية القديمة خصوصا وأنّ المصطلحات الأجنبية مثل Lignage و Clan وغيرها مشحونة بتجربة تاريخيّة معيّنة، ويجب الحذر من استعمالها في مناخ آخر وفعي زمنيّة مغايرة حثى وإن وُجِد تقاربا 4 فإلى أيّ حـة يتماهى مصطلح Clan مع العشيرة العربيّة القديمة؟ وماذا عن المصطلحات العربيّة الأخرى كالبطن أو الحيّق ومدى تماهيها مع العشيرة ؟

عرّف ابن منظور الحيّ ب: الواحد من أحياء العرب، والحيّ البطن من بطون العرب يقع على بني أب كثروا أم قلوا، وعلى شعب يجمع القبائل ونذكر من بين الأخبار الواردة في المصادر التي اعتمدناها في هذا البحث، والتي تشير إلى رواج استعمال مصطلح الحي في الثقافة العربيّة للتدليل على قسم من أقسام القبيلة، ما قاله عبد الله بن عمر بن الخطاب لرجل سأله: من أنتم ؟، فأجابه: أوسط هذا الحيّ من مضر ويبدو أنّ العرب دأبوا على استعمال هذا المصطلح منذ الفترة الجاهليّة، وفي الحقيقة

أ انظر ص من هذا العمل.

لا ندري إن يصبح هذا التعريب لمصطلح "Lignage" الذي يبدو وأنه أخذ عن المجتمع الجرمائي وظل قائما في الفنزة اللونكيّة ويتمثل في المعالمة الكبيرة الماصبة (La famille agnatique large) التي تقوم بالثائر (Falde) وكان وجودها مقتصرا على طبقة الأسياد (La classe seigneurlale) في الترون الوسطي، انظر :

J. Le Goff, Civilisation de l'occident médiéval, p 456.

وبخصوص مصطلح "Lignage" انظر أيضا ;

P. Bonte, M. Izard, Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie, p 421.

و راجع: صلاح الغرّال: البناء الاجتماعي للمجتمعات البدرية، ص 85.
 أ انظر:

J. Le Cerf, "l'Orientation de la littérature Arabe contemporaine et l'action des tendances sociales", in *Correspondance d'arient*, n° 5 : Colloque sur la sociologie musulmane, actes 11 - 14, Septembre 1961, p 314 – 315.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> عرف جاك لوسارف الحيّ بكونه "التسمية العربيّة لمصطلح "Clan" ويتمثل في التجمّع الأوّلي والأساسي في الحياة البدريّة"; Plan" ("Hayy", El/II, p 340")

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> لسان العرب، ج 3، ص 427.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 14 ص 143 - 144.

فإتنا لم نعثر على أثر له في القرآن، لكنه ورد في المصادر العربية الأخرى وخصوصا في كتب الأنساب، حيث جاء على لسان الخليفة عمر بن الخطاب، عند ذكره لولد عوف بن لؤي بن غالب بن فهر لو ادّعيت حيّا من أحياء العرب لادّعيتهم أ، كما ورد مصطلح الحيّ في الشّعر الجاهلي في عدّة أبيات نعدّ منها ببتا نُسب إلى عمرو بن كلثوم قال فيه مفتذرا بجماعته:

ونحن إذا عماد الحيّ خرّت عن الأحفاض نمنع من يلينا2

والظاهر أنّ المراد بالحيّ هو تجمّع عائلي ممتد على عدد من الأجيال، أمّا بالنسبة للخصوصيّات التي كانت تميّزه عن غيره من الجماعات الأخرى فهي عديدة ونستشقها من خلال المصادر ومن خلال بعض التعريفات التي خصّ بها هذا المصطلح، والتي نذكر منها ما قاله فون قرنباوم G. E. Von Grunebaum الذي أكّد أنّ الحيّ كان يشكّل عند البدو الحدود الحقيقيّة الموحدة اللغويّة المرّابطة بين مجموعة من العائلات المتعايشة بصفة جماعيّة ومغلقة، لا فقط بالنسبة إلى القبائل الأخرى، بل وحتى تجاه غيرها من المجموعات التي تشترك معها في الانتساب إلى نفس الجدّ المؤسس للقبيلة<sup>3</sup>، ويعتبر فون قرنباوم ذلك دليلا على أنّ القبيلة العربيّة لم تكن تشكل قبل الإسلام وحدة لغويّة بل كانت تختلف داخلها اللهجات<sup>4</sup> وهذا بالطبع رأي قابل للتقاش خصوصا وأنّ مصادرنا تشير إلى أنّ الفترة الجاهليّة القريبة من الإسلام، شهدت بداية تبلور قاعدة وأنّ مصادرنا تشير إلى أنّ الفترة الجاهليّة القريبة من الإسلام، شهدت بداية آلى حدّ ما، لغويّة واحدة كان القرآن والشّعر مرآة عاكسة لها، وحّدت من هذه التاحية إلى حدّ ما، لغويّة واحدة كان العربيّة في القرن السادس ميلادي وبين الأقسام التي تكوّنها وهذا بديهيّ.

ومن جهته، أكد نولدكه Nöldeke على أهميّة المظهر السكني للحيّ ودوره في تمتين العلاقة الرّابطة بين أفراده واستند في ذلك إلى الحجّة اللغويّة باعتبار القبيلة أو غيرها من أشكال التراكيب الاجتماعيّة عماعة متكوّنة من أشكال التراكيب الاجتماعيّة عماعة متكوّنة من أشكال التراكيب

<sup>1</sup> مشام الكلبي، جمهرة اللسب، بيروت 1986، ص 24.

أن الزوزني، شرح المعلقات العشر، ص 210، وقال في شرحه لهذا الهيت: "ونحن إذا قوضت الخيام فخرت على المتعلم، نما من جيراننا، أو ونحن إذا منقطت الخيام عن الإبل للإسراع في الهرب، نمنع ونحمي بدرانا إذ هرب غيرنا حميلا غيرنا".

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> انظر الفصل الموالي.

انظر:

G. E. Von Grunebaum, "The nature of Arab unity before Islam". *Arabica*, Tome X, Janvier 1963, p 14.

أنكر دائما هما الاحظناه من انعدام النكة في مفاهيم المصطلحات الذالة عن التراكيب االاجتماعية العربية إلى حدة اختلاطها، فقترأ على مديد المجاهزة على مديد المسلط الحي:

<sup>&</sup>quot;Hayy (Hyy) ou) H. y. W) tout ou partie de la tribu" : P. Bonte, E. conte, C. Hames..., Al Ansab : La quête des origines..., p 257.

ويسافرون معا<sup>1</sup> وسوف يبرز هذا الجانب بأكثر جلاء ووضوح أثناء حركات التمصير التي تلت الموجة الأولى من الفتوحات الإسلامية في القرن الأول الهجري، حيث استقرّت الموجات القادمة من شبه الجزيرة العربيّة في الأمصار على أساس قبلي وعشائريّ ضمن قطائع متميّزة وأكد هشام جعيّط أنّ الوحدة المتكينة في الكوفة كانت متطابقة مع وحدة التضامن البشري المتمثلة في القبيلة ومن هذا المنطلق فإنّ الأفراد المتساكنين معا يشكلون وحدة يعيش أفرادها على نفس الرقعة الثرابيّة، وبترتب عن ذلك واجب الدّفاع عنها من كلّ خطر خارجي قد يداهمها، وهو واجب جماعي يتقاسمه كلّ الحراد المجموعة بتفائي وتقديس، فتصبح تلك الرقعة الترابيّة عنصرا من العناصر المحددة لهويّة المجموعة والمعبرة عليها بصفة مرنيّة وملموسة.

وإلى جانب كلّ ما ذكرناه من خصوصيّات ميّزت المؤسسة العشائريّة العربيّة، نشير إلى الدّور التاريخي الهام الذي لعبته في حياة الفرد والذي خلده التراث المكتوب وذلك في غياب الدولة ومؤسساتها وأجهزتها الردعية والأمنية، فمن العشيرة بستمة الفرد هويّته ومناعته والأمن على حياته وهذا تؤكده العديد من الأخبار الواردة في مصادرنا، ومنها أنّ العبّاس بن المطلب لمّا رافق الرسول لمقابلة أهل الخزرج قال لهم في ما قال أنّ ابن أخيه: "من أحز النّاس في عشيرته يمنعه والله من كان منا على قوله منعة للحسب والشرّف"، فأجابه أحد أبناء الخزرج قائلا: "إنّا أهل حلقة وافرة وأهل منعة وعز"4، ونلاحظ بالتّالي أنّ العباس أراد قبل كلّ شيء الإطمئنان على حياة المرسول بتبني جماعة الخزرج الدّور الذي كان في عهدة عشيرته في مكة و والمتمثل في الدفاع عنه وحمايته من كل خطر يهدّد حياته، فمن أهمّ وظائف المؤسسة العشائرية في التقافة العربيّة توفير الأمن لأفرادها ولكلّ من يعيش في كنفها، في إطار أيّ شكل كان من أشكال العقود والتحالف الجاري بها العمل في تلك الفترة 6.

وتزداد قدرة العشيرة على اداء هذا النور المتمثل في حماية أفرادها وسط القبيلة، ووسط غيرها من القبائل، كلما ازداد شرفها وعزها ونشير في هذا الصدد إلى

أ نفس المرجع، ص 60.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> انظر : ابن سعد، *الطبقات الكبرى،* ج 3، ص 282 حيث نقراً : أنّ "صر بن الخطاب هو أوّل من مصر الأمصال : الكوفة والبصرة خططا للقبائل... وهو أوّل من دوّن الذيوان وكتب الناس على قبائلهم وفرض لهم الأعطية من ...

<sup>3</sup> هشام جعيط، الكوفة : نشأة المدينة العربية الإسلامية، ص 231.

<sup>4</sup> ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 4، ص 7 و8.

<sup>6</sup> من أهم الأسباب التي جعلت الرّسول يلجا إلى طلب حماية جماعة أخرى قرار قريش هدر دمه إثر وفاة عمه أبي طائب.

٥ انظر الفصل الثاني من هذا الباب.

أنّ المجتمع العربي القديم كان مجتمعا تراتبيّا، تمايزت فيه العشائر من هذه الناحية بالاستناد إلى أسس عديدة كالنسب أو التراية الحربيّة أو الثراء أو المكاتة الدينيّة.

وهذا نعرفه بخصوص قريش التي تتوقر حولها اكثر معلومات من غيرها من القبائل العربية الأخرى، لأهمية الآور التاريخي الذي نعبته والمتمثل في ظهور الإسلام على يد أحد أبنائها، والذي هيأت له إلى حدّ ما، جملة من الأحداث الهامة والمعطيات التاريخية، نعد منها بالخصوص ما بلغته قريش من مكانة دينية وسط غيرها من القبائل العربية، بإشراف إحدى العشائر التي كانت تكونها على شؤون الحرم المكي وبلوغ المبعض الأخر شرف المكانة الاجتماعية عن طريق الدور الاقتصادي الهام الذي لعبته، فكانت العشائر التي تكونها متمايزة من حيث المكانة والمرتبة الاجتماعية ونذكر على سبيل المثال وجود اختلاف كبير بين جماعة بني عدي بن كعب وجماعة بني مخزوم أو بني عبد شمس وهو اختلاف كبير بين جماعة بني عدي بن كعب وجماعة بني مخزوم الرسول لما دعا عمر بن الخطاب ليبعثه إلى مكة، ليبلغ عنه أشراف قريش أنه يريد زيارة البيت، أجابه قائلا : "إتي أخاف قريشا على نفسي وليس بمكة من بني عدي بن رجل أحز بها مني، عثمان بن عنان "2.

من جهة أخرى لم تعامل قريش كلّ الذين اعتنقوا الإسلام عند أول ظهور الدعوة بمكّة بنفس الطريقة بل أخذت بعين الاعتبار انتماءهم العشائري، فقامت بتعذيب من لم يكن لهم عشائر ومنعة، ليرجعوا عن الدّين الجديد الذي اعتنقوه ونذكر من بين هؤلاء المستضعفين عمّار بن ياسر، وصهيب بن سنان<sup>3</sup>، وبلال بن رباح<sup>4</sup>، وعامر بن فهيرة مولى أبي بكر الصديق<sup>5</sup> ويروى أنّ قريش كانت تعذبهم في الرمضاء بأنصاف النهار<sup>6</sup> أمّا الرسول فمنعه عمّه وأمّا أبو بكر فمنعه قومه ويبدو أنّ عمر خرج متقلدا سيفه فلقيه رجل من بني زهرة، فسأله : أين تعمد يا عمر ؟ فأجابه : أريد أن أقتل محمّدا فقال له الرّجل : وكيف تأمن في بني هاشم وبني زهرة وقد قتلت محمّدا  $^{8}$ ، فنلاحظ

<sup>1</sup> راجع الفصل الثالث من الياب الثالث من هذا البحث.

<sup>2</sup> ابن هشام، الستيرة اللبوية، القسم الثاني، ص 315.

<sup>3</sup> ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 3، ص 315.

<sup>4</sup> نف*س* المصدر ، ص 232,

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> نفس المصدر ، ص 230.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> نفس المصدر، ص 248، ونزلت في هؤلاء أية ; "والذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا لنبونتهم في الدنيا حسنة..." سورة الذحل، الاية 41.

<sup>7</sup> نفس المصدر، ص 233.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> نفس المصدر، ص 267.

بالتالي أن الفرد لا تحميه عشيرة أبيه فحسب بل وحتى عشيرة أمّه ممّا يؤكد أهميّة النسب من الجهتين، وسوف نتطرق إلى هذا الموضوع لاحقا.

وذكر القرآن فضل العشيرة كضمان لحياة الفرد في مجتمعه عند ذكره لخبر لوط الذي قال مخاطبا قومه: لمو أنّ لي بكم قوّة أو أوي إلى ركن شديد ويرجّح ابن كثير أنّ ما أراده لوط بالركن الشديد هو العشيرة التي كان محروما من مساندتها ونصرتها له<sup>2</sup>.

ولم يكن دور العشيرة مقتصرا على ضمان الأمن لأفرادها وحمايتهم، بل كانت تحاسبهم أيضا على أعمالهم، فكان الفرد يهابها ويكره خلافها ويحرص كل الحرص على نيل رضاها حتى لا يتعرض لغضبها، ومن بين الأعراف العربية المقدّسة عند العرب في الفترة التي ظهر فيها الإسلام، والتي كان جميعها يشكل ما أطلق عليه دين العرب الذي خصيصنا له الباب الثالث من هذه الدراسة، هو أن العشائر أو القبائل، كانت تسلم الأفراد الذين لا ينتمون إليها إلى مجموعاتهم لتحاسبهم في حالة اقترافهم لخطإ ما، ومن بين الأخبار الواردة في مصادرنا في هذا المعنى، ما رُوي بخصوص غُزيّة بنت دودان من بني عامر بن لؤي أن التي كانت تدخل على نساء قريش فتدعوهن إلى الإسلام وتر عبهن فيه، فأخذها أهل مكة وقالوا لها: "لولا قومك لقتلناك ولكنا سنردك عليهم"، وكانوا قوما أهل بادية أن وعروبتهم خالصة.

ولم يكن للعشيرة ولا حتى للقبيلة نفوذا قهريّا أو ردعيّا، بل كانت تمارس على الفرادها نفوذا معنويّا، وأقصى ما يمكنها تسليطه على الفرد من عقوبات هو التبرّأ منه وخلعه وخلعه وخلعه وخلعه وخلعه وخلعه التبرّا منه وخلعه المناه من الإنتماء إليها ويبدو أنّ الإعلان عن مثل هذه القرارات، التي التخذ بصفة جماعيّة، كان يتمّ في المواسم، وعلى لسان أقرب شخص من الخليع أو المخلوع، فكان الرجل منهم يأتي الموسم ويقول: "ألا إتي قد خلعت ابني فإن جرّ المما أضمن وإن جُعر عليه لم أطلب، فلا يؤخذ بجر الره" ونلاحظ أنه تبرّؤ تام من مسؤوليّة الدفاع عن حقوق المخلوع إن كان مظلوما، ومحاسبته وتحمّل مسؤوليّة خطإه إن كان مخطئا وجانيا، ممّا يفسّر شدّة تألم الذي، اسبب أو لآخر، ينال مثل هذا الجزاء القاسي، فشبّه في بعض الإبيات الشعريّة المنسوبة إلى بعض شعراء العهد الجاهلي،

اسورة مزد، الأية 80.

<sup>2</sup> ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 435.

<sup>3</sup> وهي الواهبة نفسها للنبي : "وامرأة مرمنة إن وهبت نفسها للنبي..." سعررة الأحراب، الآية 50. 4 ابن حبيب، المحبر ، ص 81 - 82.

وبن مبيب، مد أنظر ما يلي.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> جن يجن : (ذا جني جناية ... أنظن : ابن منظون *السان العرب* ، ج 2، ص 243...

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> الزوزني، شرح *المعلقات العشر*، ص 62.

بالذنب الذي يعوي، وقال امرؤ القيس في معلقته :

وواد كجوف العير قفر قطعته به الدّنب يعوي كالخليع المعتِل 1

ويبدو أنّ البعض من شعراء الجاهليّة قد نالوا هذا العقاب، وعبّروا عن تألمهم الشديد في أبيات رائعة، إخترنا منها تلك التي نسبت لطرفة بن العبد، الذي طرده قومه الإسرافه في اللهو واللعب وشرب الخمر، فقال نادما ومتأسفا:

وما زال تشرابي الخمور ولذتي وبيعي وإنفاقي طريفي ومتلدي الله أن تحامتني العشيرة كلها وأفردت إفراد البعير المعبد

ويروى أنه مضى يطوف في أرض الجزيرة حتى ضاق به الأمر واشتذ شقاءه، فعاد إلى عشيرته تانبا نادما ويبدو أنها قبلت توبته².

كانت العشيرة تلعب دورا رئيسيًا في حياة الفرد وتمارس عليه سلطة معنوية وتتدخل حتى في خياراته التي نعتبرها اليوم، في تقافتنا العصرية، من قبيل الأمور الشخصية والفردية، ومن بين الأخبار المسجّلة في مصادرنا والتي اعتمدناها في هذا الخصوص خبرا يخص سكينة بنت الحسين التي تزوّجت من أحد أبناء عبد الرّحمان بن عوف وهو إبراهيم، وكان سيّدا إلا أنه كان قصيرا، فلم يرضى بذلك بنو هاشم فَحْلِعت منه.

يتجلى من كل ما سبق أن العشيرة كقسم من أقسام القبيلة، كانت الخلية الاجتماعية الأساسية في المجتمع العربي عند ظهور الإسلام، لعلاقتها المنينة والمباشرة بالفرد، وكان ذلك على حد السواء عند البدو والحصر الذين ظلوا رغم استقرارهم متمسكين بجذورهم البدوية.

ونعتقد أنّ أهميّة المؤسّسة العشائريّة في المجتمع العربي القديم كانت من أهمّ أسباب الخلط بينها وبين القبيلة التي نتساءل إن لم تكن في الواقع اتحادا عشائريّا ؟ وإن لم يتمثّل دورها، كمؤسسة هيّ الأخرى، في التنسيق بين مختلف العشائر التي تكوّنها ؟

<sup>1</sup> نفس المصدر، ص 61: المعيل هو الكثير الميال.

² نفس المصدر، من 81 - 82.

۵ البلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص 43.

أورد القرآن مصطلح القبيلة الذي جاء في صيغة الجمع وكان مصحوبا بمصطلح الشعب" في نفس صيغة الجمع: "يا أيّها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم، إنّ الله عليم خبير"2.

واشتُقت كلمة قبيلة من جذع قبل ومعناه قابل ويقول النويري سُمَيت قبيلة لأنَ اجزاءها متقابلة ومتساوية من حيث العدد<sup>3</sup>.

ومن هذا المنطلق تتكون القبيلة من مجموعة من الوحدات المتمثلة في العشائر، وتتولى دور التنسيق بينها مما يُضفي عليها طابعا سياسيا وتنظيميا يُميزها عن العشيرة، التي تجري فيها الأمور بأكثر بساطة وتقوم العلاقات بين أفرادها خاصة على روابط القرابة الدموية والمصاهرة، في حين تجمع القبيلة بين عشائر اتحدت من أجل المصلحة التي قد تمليها علاقات الجوار، أو ضرورة التتقل الجماعي بحثا عن المرعى والقوت ويتقارب هذا مع إحدى تعريفات القبيلة التي وضعها بعض المختصين الذين اهتموا بدراسة المجتمع العربي التقليدي<sup>4</sup>.

وتجمع القبيلة بين عشائر متمايزة لم تذب داخلها بل ظلت وإن اتحدت محافظة على ذاتيتها وهويتها، ويبرز هذا جليًا في مستوى قبيلة قريش التي تألفت من مجموعة من العشائر التي تحالفت واتحدت قبيل قرن على وجه التقريب من ميلاد الرسول على يد شخصية "قصيّ" الذي نعت "بالمجمّع" ويبدو آله قام بتجميع العشائر التي كوّنت قريش البطاح ، وهيكلها داخل الحرم المكي :

أ بخصوص مصطلح شعب الذي تعرضنا إليه أنفاء فييدو أيضا وحسب ما ورد في بعض النقوش الجنوبية القديمة، أنه من أصل عربي جنوبي وصيغته الأصلية "شعم" ومعناه القبيلة. إلا أن الميم تسقط في لغة عرب الشمال فقط، لكن يظل هذا التقمير غير مقتم لاعتماده على الإشتقاق.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>سررة الحجرات ، الآية 13.

<sup>3</sup> النويري، نهاية الأرب في معرفة فنون الأنب، ج 2، ص 269.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> أنظر :

<sup>&</sup>quot;Autant que sur la consanguinité, la solidarité tribale repose sur les rapports de voisinage, la gestion commune des troupeaux, pâturage, et parcours de transhumance...": P. Bonte, E. Conte..., Al-Ansab..., p. 18.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> لا ندري الكثير حول هذه الشخصية التي ذهب البعض حتى إلى نعتها "بالخيالية" ويبدر أنه اكتمب صفة "المجمع" وأن قريش سميت بذلك لتقرشها أي تجمعها بعد تفرقها في البلاد حين غلب عليها قصي بن كلاب ويه سمي قصي مجمعا : أنظر ابن منظور السان السرب، ج 11، ص 108.

<sup>6</sup> وقع تمييز هم عن قريش الظواهر وعن ساءر قريش الذين ليسوا من الأباطح أو الظواهر، أنظر: ابن حبيب، الماسعير ، 167 - 169.

# وجاءت من اباطحها قريش كسيل أتي بيشة حين سالاً

ونذكر من بين العشائر التي كونت "الأبطحيين" أنو عبد مناف، وبنو عبد الدّار، وبنو عبد العزى، وبنو عبد بن قصي بن كلاب، وبنو تيم بن مرة، وبنو مخزوم بن يقظة بن مرة، وبنو سهم، وبنو جمح 3

وقد شكل أغلب هؤلاء أشراف قريش في تلك المحقبة التاريخية ومنه قول الكميت :

### فكلت معتلج البطا حوحل غيرك بالظواهر

ونقرا في لسان العرب أن المقصود بمعتلج البطاح بطن مكة والبطحاء الرّمل وذلك أنّ بني هاشم وبني أميّة وسادة قريش نزول ببطن مكة، ومن كان دونهم فهم نزول بظواهر جبالها 4 ومن بين الأدلّة التي تثبت عدم نوبان العشائر في صلب القبيلة واقتصار هذه الأخيرة على مهمّة الإشراف عليها والتنميق بينها، هو ما نلاحظه في التراث العربي المكتوب عند ذكر البعض من الحروب 5 حيث تبرز القبيلة "كوحدة تكتيكيّة 6 متشكلة من مجموعة من العشائر، على رأس كلّ عشيرة سيّدها أو رئيسها 7، ونستعرض كمثال عن ذلك رؤساء حرب الفجار 8 من قريش، كما أوردهم ابن حبيب في كتابه المحتر 9:

على بنى هاشم الزبير بن عبد المطلب

على بنى عبد شمس حرب بن أميّة

على بني المطلب عبد يزيد بن هاشم بن المطاب وهو المحض

على بني نوفل مطعم بن عدي بن نوفل

على بنى عبد الدّار عكرمة بن هاشم بن عبد مناف بن عبد الدّار

<sup>1</sup> أنظر أبن منظور، أسأن العرب، ج 11، ص 108.

مسوا بذلك الأنهم دخلوا مع قصي البطاح : ابن حبيب، المحير، ص 168.

<sup>3</sup> راجع نفس المصدر ، ص 167 - 168.

أنظر أبن منظور؛ أسان العرب، ج 8، ص 277, مادة "ظهر".

أنظر : الطبري، تاريخ الطبري، ج 3، ص 34 - 35.

على حد تعيير هشام جعيط: الغتلة الكبرى... ، ص 200.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> الرئيس : سيد القوم... وراس القوم : صار رئيسهم ومقدمهم... ، انظر ابن منظور *، لسان العرب ، ج* 5، ص 80. <sup>8</sup> حرب الفجار كانت بين قريش ومن معها من كنانة وبين قيس حيلان في الجاهلية، وسمت قريش هذه الحرب فجار! لأنها كانت في الأشهر الحرم... نفس المصدر، ج 10، ص 189، أنظر أوضا ابن عبد ربه، *العقد الفريد*، ج 5، ص 157-152 .

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> أنظر: ص 169 - 171. وتجدر الإشارة إلى أن تراتبية ابن حبيب وضعت بني هاشم في صدارة العشائر القرشية. ولا ندري إن كان هذا راجعا إلى مكاتكها في ترتيب المحركة (ordre de bataille) بسبب الوظيفة الدينية التي كانت تضطلع بها آنذاك، وهو ما يمكن استخلاصه من تصميتها بحرب "الفجار"، أو إلى قراءة متأخرة للمدون الذي سبق بني هاشم بحكم أنهم عشيرة الرسول ؟ ونعتد أن هذه التراتبية في حاجة إلى مزيد من التحديص والمتدفيق.

على بني أسد بن عبد الغزى خويلد بن أسد وعثمان بن الحويرث بن الأسد على بني زهرة مخرمة بن نوفل بن أهيب بن عبد مناف بن زهرة على بني تيم بن مرّة عبد الله بن جدعان بن عمرو على بني مخزوم هشام بن المغيرة على بني سهم العاص بن وائل على بني حمح أميّة بن خلف على بني عدي زيد بن عمرو بن نفيل على بني عامر بن لؤي عمرو بن نفيل وعلى بني محارب بن فهر ضرار بن الخطاب بن مرداس وعلى بني الحارث بن فهر صد الله بن الجرّاح وعلى بني بكر بن عبد مناة بن كنانة بلعاء بن قيس الكناني وعلى بني بكر بن عبد مناة بن كنانة بلعاء بن قيس الكناني

وکان کل هؤلاء متساندین، و تحت رایات شاتی لا تجمعهم رایة أمیر واحد ولا ینفی هذا وجود مستعلین علیهم لشرفهم وهم ابن جدعان و هاشم وحرب وان نفس هذا التصنیف العشائری، اعتمده محمد ابن اسحاق عند ذکره لأسری قریش یوم بدر  $^4$ .

وتحتل القبيلة مرتبة أعلى من العشيرة من حيث القدرة التنظيمية ونقوذها التأثيري القوي الذي يخول لها الجمع والتوحيد بين مختلف الجماعات أو العشائر، التي تتولى مهمة الإشراف عليها عند ما تقتضي الحاجة إلى ذلك في وقت وجيز، فتنسى الجماعات ما قد كان بينها من خلافات، وتلتحم بسرعة مذهلة لتشكل كتلة واحدة في وجه أي خطر خارجي بداهمها، بدون أن ينزع عنها هذا ذاتيتها أو يطمس هويتها أن بعد انقضاء المدة التي يتطلبها هذا الانصهار والإتحاد "التكتيكي" تعود الجماعات من جديد إلى ما كانت عليه، وتلهمك كلّ واحدة منها في شؤونها ومشاغلها البومية هذا أمر هام ومُذهل في نفس الوقت، لا يمكن في الحقيقة تفسيره إلا بالحفر بعمق في الذاكرة واللاوعي الجماعي الذي تغوص جذوره في ماضي سحيق وغابر. لا

أ سمّوا أحابيش نصبة إلى حُبشي و هو جبل بأسفل مكة، ذلك أنّ بني المصطلق وبني الهون بن خزيمة اجتمعوا عنده
 فحالفوا قريشا، وتعالفوا بالله "إنا لهد على غيرنا ما سجا الول ووضح نهار وما أرسى حبشي مكانه"، فسمّوا أحابيش
 قريش باسم الجبل: انظر ابن منظور، اسان العرب، ج 3، ص 21، وانظر أيضا:

<sup>.</sup>Art "Badw", El/II, p. 918 حيث نقرأ أن لامنس (Lamens) يعتبر أنّهم في الأصل عبيد من الحبشة. 2 أبن حبيب المحتر ، ص 171.

ة نفس المصدر، نفس الصفحة...

انظر : ابن هشام، السّبرة النبريّة، القسم الثاني، ص 3 - 7.

عند التعريف بالشخص يقع ذكر نسبته القبلية وانتماءه العشاري.

نعرف عنه الكثير، وإن ذلك يتطلب منا فك كلّ الرّموز المبهمة التي خلفها هذا الماضي والمستندة في أغلبها إلى دائرة الدّين والسحر، التي تُعتبر مصدر وأصل تشكل كل التنظيمات والتركيبات الاجتماعيّة القديمة منذ فجر التاريخ، هذا ما سوف نحاول ابرازه عند بحثنا في مختلف الأمس الأنثروبولوجيّة التي يستند إليها البناء القبلي والعشائري في الثقافة العربيّة القديمة.

ويبرز أهمية الدور التنظيمي للقبيلة من خلال مؤسساتها، ومن خلال وظيفة السيّادة والإشراف الديني والتنبوي<sup>1</sup>، مما يجعل بنيتها أكثر تعقدا واشتباكا من بنية المؤسسة العشائرية التي تسير فيها الأمور باكثر بساطة كما ذكرنا، بدون أن ينفي عنها ذلك دورها التأطيري، لكن في مستوى أقلّ من القبيلة، لأنّ العشيرة تبرز إذا قمنا بعملية تفكيكها كإتحاد لمجموعة من "الأرهاط" أو الجماعات الصغيرة، التي تشكل كلّ واحدة منها نواة لمجموعة أكبر.

## الرُّهط كمُسم من أهَسام المشيرة

يقول ابن منظور : رهط الرجل قومه وقبيلته ويقال هم رهطه دنية والرهط عدد يجمع من ثلاثة إلى عشرة وبعض يقول من سبعة إلى عشرة، وما دون السبعة إلى الثلاثة نفر<sup>2</sup>.

وثماهي اللغة العربية بين الرهط والعِثرة التي عرفها ابن منظور كما يلي: "عترة الرجل" أقرباؤه من ولد وغيره، وقيل: وهم قومه دِثيًا وقيل هم رهطه وعشيرته الأدنون من مضى منهم ومن غير وقال أبو عبيد وغيره عشرة الرجل وأسرته وفصيلته رهطه الأدنون وقال ابن الأعرابي: العترة ولد الرجل وذريته وعقبه من صلبه، قال: فعِترة النبي صلى الله عليه وسلم ورُوي عن أبي سعيد قال: العترة ساق الشجرة، قال وعترة النبي صلى الله عليه وسلم عبد المطلب وولده وقيل: عترته الهل ببته الأقربون، وهم أو لاده وعلي وأو لاده وقيل عترة الرجل اقرباءه من ولد عمه دِنيًا، ومنه حديث أبي بكر، رضى الله عنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم حين شاور أصحابه في أسارى بدر عترتك وقومك؛ أراد بعترته العبّاس ومن كان فيهم من بني هاشم، ويقومه قريش.

أنظر القصل الثالث من هذا الباب.

 $<sup>^{2}</sup>$  ابن منظور، اسان العرب، ج 5، ص 343.

<sup>3</sup> نش المصدر، ج 9، ص 34.

ويتجلى من خلال هذه الثعريفات المختلفة والمتنوعة أن الرهط أو العترة جماعة صغيرة من الأشخاص تتكوّن من القرابة الدّنيا والقريبة المبنيّة على الرابطة الدّمويّة المتمثلة في البنوة والأخوّة والعمومة أ، والتي تميّزها الثقافة العربيّة داخل الجماعة الكبرى كالعشيرة والقبيلة، وتعتبرها ساق الشجرة وأورد القرآن كلمة رهط عند تعرّضه لقصنة شعيب الذي تنكر له قومه قائلين : إنّا لنراك فينا ضعيفا ولولا رهطك لرجمناك ونستنتج من خلال هذا الخطاب تمييزا واضحا بين جماعة كبيرة، هي عشيرة شعيب أو قومه الذين رفضوا ما دعاهم إليه وجماعة أصغر منها تتمثل في رهط شعيب أو قرابته الذيا التي وقعت مراعاتها لكي لا تسلط عليه الجماعة عقوبة الرّجم امخالفته وين الآباء.

فإلى أي حدّ يمكن مماهاة هذه المجموعة التي عبر عنها القرآن بالرّهط مع ما الشار إليه عند مخاطبته للرّسول بعشيرتك الأقربين<sup>3</sup> ؟ التي ميّزها عن باقي العشيرة مضيفا لها صفة الأقربين ومن المقصود بهؤلاء بالضبط ؟ أجماعة بني عبد المطلب أم جماعة بني هاشم المتكوّنة من بني عبد المطلب وبني المطلب الذين دخلوا فيها، مع أن المطلب هو أخ لهاشم مثل عبد شمس وبقية إخوته ؟

وتبقى الإجابة عن مثل هذه الأسئلة خالية من الدّقة، ورهيئة الإجتهاد الشخصى والقدرة على تفسير الأحداث والقراءة بين أسطر الأخبار الواردة في المصادر، لذلك نتجاوز هذا الجانب الشكلي للإهتمام بما وراءه من معاني عميقة ومعبّرة عن الخصوصيّات الثقافيّة للمجتمع العربي القديم، فنلاحظ أنه كان يولي أهميّة بالغة للقرابة الدّنيا ولرأيها في الحكم على الفرد، فهي الضنّامن الوحيد المصداقبّته وسط قومه، وهذا نستشفه بوضوح في خصوص الرّسول عند بداية نشره للدّعوة الإسلاميّة وسط الناس أثناء مواسم الحجّ، فكان عمه أبو لهب يمشي وراءه مردّدا لا تطيعوه فإنه صابئ كانب، فيردّ عليه العرب أقبح الردّ قائلين : أسرتك وعشيرتك اعلم بك حيث لم يتبعوك 4.

والمقصود بالأسرة هنا الرّهط المتكرّن من قرابة الرسول التي تضمّ أعمامه أي جماعة بني عبد المطلب والتي كان رأيها، الذي جاء على لمان عمّه أبي لهب حاسما في الحكم على دعوته بالفتل وسط قريش أوّلا، ثمّ وسط بقيّة القبائل العربيّة<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> راجع نفس المصدر؛ ج 4؛ من 420، ماذة "دنا".

<sup>2</sup> *سررة مرد*، الآية 91.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup>سررة الشعراء، الأية 214.

<sup>4</sup> ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 216.

<sup>5</sup> لم تدخل هذه القبائل في الإسلام إلا بعد فتح الرسول لمكة.

ويمكننا ربط الصلة بين هذه القصلة وقصلة النبي شعيب التي أوردها القرآن، لأنّ كلا النبيّين فشل في نشر دعوته وسط قومه بسبب موقف قرابته الدنيا منها ورفضها لها ونلاحظ في المالتين مراعاة كبيرة لهذه المجموعة الصغرى تمثلت في عدم تسليط العقوبة المقررة على أحد أبنائها.

وبخصوص الرسول فإنه ظل يقيم بمكة تحميه قرابته الدّنيا من خلال شخص عمّه أبي طالب، لكن عند موت هذا الأخير، فقد سنده ولم يعد آمنا على حياته، فكان ذلك من بين الأسباب التي دفعته إلى الهجرة خارج مكة.

لقد أولت الثقافة العربيّة أهميّة بالغة للرّهط أو العترة التي تتماهى إلى حدّ كبير مع العائلة الأبويّة الكبرى "La grande famille patriarcale"، والمتألفة من تتالي ثلاثة أجيال على الأقلّ، تنحدر من نفس السلف وتشترك في نفس مكان الإقامة، تربط بين أفرادها علاقة القرابة الذنيا القائمة على البنوّة والأبوّة والأخوّة والعمومة، فتبدو متماسكة بغضل ما تمليه عليها هذه القرابة البيلوجيّة والدّمويّة من الترامات يقدسها الضمير العربي إلى حدّ كبير، أهمّها واجب التأزر وتوفير الحماية إلى جميع أفرادها إلى حدّ الاستبسال والاستماتة.

وتتألف هذه الجماعة التي يُطلق عليها مصطلح الرهط أو العترة وغيرها ممّا يماهيها من مصطلحات، من مجموعة من الأسر أو البيوت نشأت نتيجة زواج الأبناء عند بلوغهم سنّا معيّنة، فكونوا داخل العائلة الكبرى أمرا وبيوتا صغيرة وأنجبوا بدورهم أبناء، وظلوا يقيمون مع المعائلة الكبرى في نفس المكان الذي نشأوا به.

#### الأسرة والأهل والبيت

بتول ابن منظور في شرحه لمصطلح الأسرة أسرة الرجل عشيرته ورهطه الأدنون لأنه يتقوى بهم وفي الحديث زنى رجل في أسرة من الناس والأسرة عشيرة الرجل وأهل بيته ويؤكد رجيس بلاشير أن الأسرة هي الخلية الاجتماعية الأساسية عند العرب الرحل، إلا أنها لأسباب أمنية بالخصوص لا تعيش منعزلة بل تنضم إلى أسر أخرى تؤمن بالاشتراك معها في الانحدار من نفس الجد المؤسس وبالتالي فإن الاسرة التووية كما عرفها كلود لغي ستروس، والمتكونة أساسا من الزوج والزوجة

أبن منظور، اسان العرب، ج 1، ص 141 : فلاحظ دائما نفس اللبس والاختلاط بين المفاهيم عند التعريف بمثل
 هذه المصطلحات و عدم ثبات الحدود الفاصلة بينها.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>ثاريخ الأدب العربي، ص 22.

والأبناء، ليست سوى وحدة داخل العائلة الكبرى الممتدة، والتي يمكن التعبير عليها بالرّهط أو بما يماثله من مصطلحات.

واهتمت بعض الذراسات الحديثة بالبحث في مصطلح الأسرة في الحضارة العربية عند ظهور الإسلام، ونذكر من بينها وعلى سبيل المثال كتاب جاكلين الشابي المعتبارها الخلية الأساسية لكل التراكيب الاجتماعية والإطار الشرعي والوحيد، في المنظور العربي التقليدي والإسلامي، للتناسل وإنجاب أبناء شرعيين، واعتبرت جاكلين الشابي أيضا الأسرة كجزء من العائلة الكبيرة العاصبة والأسرة في نظرها على انجاب سياسية أساسية في القبيلة العربية، في حين يقتصر دور الأسرة في نظرها على انجاب أبناء شرعيين وتتميّز هذه الأخيرة بقوة الرابطة التي تجمع بين اعضائها، واستندت جاكلين الشابي في ذلك إلى الحجة اللغوية وإلى جذع أسر ومعناه الشدّ والعصب. والعصبة.

ومصطلح الأسرة هو أحد المصطلحات الذالة على هذه الخلية الاجتماعية الأساسية التي لم يكن العرب القدامي يولونها أهمية أكثر من تلك التي يولونها للعائلة الممتدة 4، ويبدو أن هؤلاء استعملوا أيضا للتدليل على الأسرة مصطلح أهل وأهل البيت، ونقرأ في لسان العرب أهل الرجل عشيرته وذوو قرباه 5 ويقال أيضا أهل الرجل وأهل الذار 6، وأهل البيت سكانه وأهل الرجل أخص الناس به 7.

وأهل هو الأخر مصطلح سامي قديم استعمله العبريون القدامي على شكل "أوهال" "أدهال" للتدليل على الخيمة التي تتماهي مع البيت في الثقافة العربيّة البدويّة،

Le seigneur des Tribus, 1

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> سبق وأن قمنا بشرح هذا المصطلح الذي يمكن مماهاته في الثقافة العربية بالرّهط أو "بأل"، و"أل فلان": ملالته العاصبة التي يتحدر منها في خط ذكوري، وأورد القرآن في نفس المعنى هذا المصطلح الذي كان صعهوذا عند العرب، في آيات عديدة نحد منها على صبيل المثل : الأوة عدد 6 من صورة مربم، ولا ندري إن يمكن أن يطلق على نفس هذا المدوع من المجموعات المبنية على القرابة، إسم الحمولة الذي يشهد الشعر الجاهلي عن رواج استعماله في المجتمع العربي القديم (معلقتي طرفة وعندرة)، ويبدو أن المقصود بها العائلة الكبيرة التي تحتل مرتبة وسطى بين الاسرة والمشيرة، انظر :

J. Chelhod, "Du nouveau à propos du Matriarcat arabe", in Arabica, TXXVIII, Fas 1, Fév 1961, p 102.

ولذا عودة لاحقا لهذا المصطلح الذي له علاقة متينة بالذية التي يعتر عليها أيضا بالحمالة ويقول عنها ابن منظور أنها "الذية والغرامة الذي يحملها قوم عن قوم..."*السان العرب*، ج 3، ص 335.

<sup>3</sup> نفس المصدر ، ج 1 ، ص 141.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> انظر

J. Cuisinler et A. Miquel, "La Terminologie Arabe de la parenté : analyse sémantique et analyse componentielle", l'Homme, Juillet-Déc 1965, Numéros 3 et 4, p37, Note n° 1.

ابن منظور؛ السان العرب، ج 1؛ ص 253.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> نف*س* المصدر ، نفس الصفحة .

<sup>7</sup> المصدر نفسه، الصبقحة نفسها.

كمقر إقامة الأسرة المتكونة من الزوجين والأبناء و"البيت" أيضا مصطلح سامي قديم راج استعماله عند شعوب الشرق القديم، وخاصة القبائل الأراميّة، وإن كان للتعبير عن معنى مغاير المعنى المقصود في الثقافة العربيّة، وذكر دوسو أنها إثر تمكنها من السيطرة على السواحل الشامية، استقرّت داخلها في شكل "بيويّات" طبقا لما كان معهود عليه في تلك الفترة من تنظيمات اجتماعيّة، ونعتت الواحدة منها بـ "Bèt" أو "Bit" مثل "بيت عديني" أو "بيت اقوشي" أو

وبخصوص مصطلح "البيت" نشير إلى أنّه شهد تطورا هاما في معناه على مرّ الزّمان، ويبدو أنّه كان في الأصل متصلا بالمعتقدات الدّينيّة العبريّة القديمة، فكان يتماهى في زمن الآباء، مع الحجر حسب ما تدلّ عليه الرّواية الواردة في التوراة بخصوص إسحاق الذي نام على حجرة وحلم بال فاعتبرها مسكن الإلاه بيت ال وتطور هذا المعنى عند العبريّين القدامى ليشمل الهيكل الذي ياوي صنم الإلاه والذي يتشكل من قبّة أو معبد ومع مجيء الإسلام أصبح البيت بيت الله الحرام على المالة المرام على الله الحرام قياما للتاس.

وبصفة موازية لهذا المدلول الديني العقائدي، نقرأ في كتب الأنساب عبارة وفيهم البيت أو وفيهم البيت والعدد<sup>6</sup>، وذلك عند ذكر بعض الأشخاص الذين شرفوا في مجتمعاتهم على شكل بني فلان من عشيرة كذا وفيهم البيت.

والمقصود هنا هو البيت من بيوتات العرب الذي يضم شرف القبيلة كال حصن الفزاريّين وآل الجدّين الشيبانيين<sup>7</sup>.

ويضيف ابن منظور قائلا: "وكان ابن الكلبي يزعم أنّ هذه البيوتات أعلى بيوت العرب ويقال: بيت تميم في بني حنظلة أي شرفها<sup>8</sup> وبعد ظهور الإسلام أصبح بيت الرّسول بيت الشرف والعفاف إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت<sup>9</sup>

أ انظر نفس المصدر، من 545، وراجع.521 J. Chabbi, Le seigneur des tribus, p. 621 وفي القرآن و: "جعل لكم من جلود الأنعام بيوتا تستختونها يوم ظعنكم"، سورة اللحل، الآية 80.

La Pénétration des Arabes en Syrie, avant l'Islam, p 185. <sup>2</sup>

قاض المرجع: نفس المصطلح استعمله الإخباريون عند ذكرهم لدخول بعض القبائل العربية في الإسلام، انظر مثلا
 الطبري، تاريخ الشيري، ج 11، ص 534، حيث نقرأ خيرا يقول صاحبه أنّ "بريدة بن الحصيب اسلم هو ومن معه، وكانوا زهاء ثمالين بيتا".

ابن منظور ، لسان العرب ، ج 1، ص 454.

<sup>6</sup> سررة الماندة، الآية 97. انظر الباب الثالث من هذا العمل.

البلاذري، الساب الأشراف، ج 10، ص 169: "المغيرة بن عبد الله بن صر بن مخزوم إليه البيت والعدد" ونقرأ
 على ص 170 من نفس المصدر: "... وكان المغيرة ذا قدر في قريش وكان يطعم الطعام...".

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> أبن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 546.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> نفس المصدر ، نفس الصفحة .

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> سررة الأحزاب، الأية 33.

وحسب التفاسير التي خصت بها هذه الآية القرآنية، فإنّ المقصود بأهل البيت هم على وفاطمة والحسن والحسين كما جاء على لمان الرّسول نفسه لمّا أجلسهم وجللهم بكساء أكن عليه، ثمّ قال : هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرّجس وطهر هم تطهير أ2.

ويثير فينا هذا الحديث عديد التساؤلات، ونستسمح لأنفسنا عرض البعض منها مرافقة ببعض الاستنتاجات.

نلاحظ أنّ الرسول لم يذكر أزواجه ضمن من اختارهم أن يكونوا أهل بيته، فهل كان ذلك لعدم انجابهن لأبناء معه ؟ وبالتألي يصبح الأبناء العنصر الرئيسي في البيت أو الأسرة في الثقافة العربية باعتبارهم يؤمنون استمرارية السلالة وبقاءها، مما يزيد في إثبات أهمية الإنجاب في مؤسسة الزواج، ذلك أنّ الإنجاب وحده الذي يمنح قيمة الفرد ذكرا كان أو أنثى وسط مجتمعه.

الرسول لم يكن له أبناء ذكورا فنُعت بالأبتر كما هو معلوم، فهل أراد تفادي هذا النقص بابني ابنته فاطمة من ابن عمّه علي، فوضع على عاتقيهما مسؤولية ضمان الاستمرارية لبيته ؟ وإن هذا الحديث سيستغله شيعة على في ما بعد للمطالبة بحق آل البيت في الخلافة والإمامة.

يتجلّى من خلال ما سبق أنّ مصطلح البيت تجرّد شيئا فشيئا من معناه المادّي الأصلي كحجرة أو كمقر ياوي صنم الإلاه ثمّ كمسكن ياوي الأسرة<sup>3</sup>، للتدليل على سكانه وليتماهى مع مفهوم الشرف والأشراف<sup>4</sup> ممّا يؤكّد الأصل الدّيني لمصطلح البيت ولا يشكّل هذا استثناءا بالنسبة لكامل الثقافة العربيّة القديمة التي تميّزت بارتباط الظاهرة النبنيّة بالظاهرة الاجتماعيّة، ولنا عودة لهذا لاحقا.

وما يهمنا هو أنّ مصطلح البيت أو أهل البيت بات معبّرا أيضا في الثقافة العربيّة عن الأسرة كخليّة اجتماعيّة قائمة على أساس الزواج، ونلاحظ في هذا الصندد أنّ البيت في اللغة العربيّة معناه أيضا التزويج، وأنّ بيت الرّجل إمرأته وعياله ويالتالي

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> معرف نتحرّض في الفصل الثالث من الواب الثالث لهذا الرّمز الهامّ في الثقافة الدّينيّة العربيّة وارتباطه المعين بمفهوم التحريم.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> انظر: ابن كثير، تفسير الثران العظيم، ج3، ص 465 - 467، وانظر : ابن منظور، *اسان العرب*، ج1، ص 253. <sup>3</sup> أكد القرآن على هذا المعنى في البعض من أياته مثل الآية عدد 189 من *سورة البقرة : "واقوا البيوت من أبوابها"* والآية حدد 53 من *سورة الأحرّاب : "يا أيها الذين أمنوا لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم" والآية حدد 80 من سورة اللحل : "والله جعل لكم من بيوتكم سكنا...".* 

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> يقال فلان بيت قومه أي شرفهم: ابن ملظور، لسان العرب، ج 1، ص 546 وانظر أيضا: ابن هشام، السيرة النبرية، القسم الثاني، ص 617 حيث نقرأ بخصوص لم قرفة أنها "كانت في بيت شرف من قومها" ونقرأ أيضا في ما يخصن رفاعة بن قيس أنه كان "ذا إسم في جشم وشرف"، مع الإشارة إلى أنّ اختيار المثالين المذكورين كان على وجه المسدفة، في حين تعج مصادرنا بمثل هذه الأمثلة.

۶ ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 546.

أسرته المقيمة به أ، وأحسن تعبير عن المماهاة بين البيت وسكانه، هذا البيت الشعري الذي يقول صاحبه فيه:

ألا يا بيت، بالعلياء بيت ولولا حبّ أهلك، ما أتيت<sup>2</sup>

قاهل البيت سكانه الذين يقيمون به في إطار مؤسسة الزواج، ويشكلون الأسرة المتكوّنة من الزوجة والمزوج والأبناء.

ورغم تفشي ظاهرة تعدد الزوجات بالنسبة للزوج الواحد، والتي لا يجب تعميمها على جميع شرائح المجتمع العربي في تلك الفترة<sup>3</sup>، فيبدو أنّ الزوج كان يجهّز بيتا مستقلاً لكلّ زوجة من زوجاته وأحسن ما يمكن الاستشهاد به كمثال الرسول الذي بنى لكلّ زوج من أزواجه في المدينة بيتا يزورها فيه عند الحاجة : "يا أيّها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبيّ"<sup>4</sup>، والمقصود بيوت أزواجه<sup>5</sup>.

ونلاحظ مماهاة مثيرة في الثقافة العربية القديمة من القاحية اللغوية التي نعتبرها مرآة عاكسة للدّهنيات، بين مصطلحي بيت وأسرة ومصطلحي دار وقبيلة أو ما يوازيها من حيث المعنى، وفي الحديث: الا أنبكم بخير دور الأنصار؟ دور بني النجار ثمّ دور بني عبد الأشهل وفي كلّ دور الأنصار خير<sup>6</sup>، فالدّار تجمع بين عدد من البيوت أو الأسر يتجاورون ويتعايشون معا وهو ما يعرف بالحلة التي قال عنها ابن

أيمكن أن نضيف إلى الزوجين والإبناء الموالي، الذين كانوا يقيمون في البيت ويعتبرون أنفسهم من أهاه، وجاء على لمسان أبو رافع مولى المرسول الله: "كنت غلاما للمباس بن عبد المطلب، وكان الإسلام قد دخلنا أهل البيت فأسلم المباس وأسلمت أمّ المفتسل والمؤسس وأسلمت المؤسس على عالى المؤسس المفتسل المؤسس المفتسل المؤسس المفتسل المؤسس المفتسل المؤسس المؤسسس المؤسس المؤسس المؤسس المؤسس المؤسس المؤسس المؤسس المؤسس المؤسسس المؤسس المؤسس المؤسس المؤسس المؤسس المؤسس المؤسس المؤسس المؤسسس المؤسس المؤ

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> تفس المصدر، نفس الصنفحة : "يقال بات الرجل بيبت إذا نتروج" ونستسمح لانفسنا فقح قوسين لنشير إلى رواج استعمال مصطلح "البيت" للندليل على المزواج والتزويج في وقتنا الحالي في الجنوب التونسي، وبالتحديد في جزيرة جربة حيث يقال : "فلان بيّت ابنته أو ابنه" أو "فلانة تبيّقت" : أي تزرّجت.

<sup>&</sup>quot; تشير أن ظاهرة تعدد الزوجات (Polygamie) ظاهرة إنسانية عامة ذكرها كلود لغي ستروس وشرح أسبلها، انظر : Les structures élémentaires de la parenté, p 51. ولبست خصوصية عربية كما يذهب إليه النطن، كما أنّ القراءة المتمنّة للمصادر تجعلنا نستنج أنّ الظاهرة تنحصر في الرياء القوم ووجهائهم، انظر : ابن حبيب، المحبّر، ص 357. وجاء موقف القرآن من هذه المعمالة معبّرا للغابة : "فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة" : سررة النساء، الآية 3 وأوده قول الرسول الذي كان يحاول أن يقسم بالعدل بين نسانه : "اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما نملك ولا أملك" يعني الحبّ بالقلب، انظر ابن معد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 158، كما نذكر بموقف النبي لمانة بلك على فاطمة، فلك بموقف النبي لمنة من يسوءني ما ساءها" : هواه بغيرة لمعترونه في ذلك، لم يأذن لهم أن بزوجوه، وقال : "إنما فاطمة بضعة مني يسوءني ما ساءها" : هن المحدر، ص 262.

<sup>4</sup> *سورة الأحراب*، الآية 53.

أنظر ابن كثير، تعمير القرآن العظيم، القسم الثاني، ص 484.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> التور : جمع دار، وهي المنازل المعكونة والمحال واراد التبي به هينا القبائل : اجتمعت كل قبيلة في محلة فحميت المحلة دارا. وسمّي ساكنوها بها مجازا على حذف المضاف، أي أهل الدّور، ابن منظور، السان العرب، ج 44 ص 440.

منظور أنها جماعة بيوت النّاس $^1$ ، كما أطلق على سكان الحرم اسم الحلال لأنهم يقيمون به متجاورين $^2$ .

وذكر جواد على أنّ الأماكن التي تقيم فيها القبيلة أو العشيرة تسمّى الدّور<sup>3</sup> ومنها اشتقت كلمة دوار<sup>4</sup>، ويتفق هذا إلى حدّ بعيد مع رأي بلاشير الذي عرضناه أنفا بخصوص حاجة الأسر إلى التجمّع لمجابهة ظروف الحياة الصعبة.

سوف يكتسب مفهوم الأسرة مع الابتعاد تاريخيًا عن العهد الإسلامي الأول ومع تلاقح الحضارة العربية بالثقافات الأجنبية نتيجة الاختلاط، أهمية تزايدت شيئا فشيئا مع تصاعد النزعة الفردية في الثقافة الإنسانية بوجه عام، والحداثة والتطور التكنولوجي، وأدى التفاعل الحاصل بين هذه العناصر إلى الابتعاد تدريجيًا عن مبدأ الجماعة وما ينضم إليه من قيم أخذت تتلاشى اليوم عند المجتمعات التي تأثرت بحضارة الغرب وحضارة الاستقرار.

ولم يكن الأمر كذلك في المجتمع العربي القديم الذي ظلّ متأثرا حتى بعد مجيء الإسلام وبناء الدولة الجديدة بقيم البداوة التي أفرزتها القاعدة الجغرافية والمبنية أساسا على مبدأ الجماعة، فلم يكن للفرد والأسرة التي تمثل قسما من المجموعة قيمة اجتماعية إلا داخل إطارها، بدون طمس الذات أو تهميش للأسرة التي أعارها العرب أيضا أهمية تشهد عليها العناية التي حظيت بها مؤسسة الزواج في الثقافة العربية بوجه علم.

تبدو التراكيب الاجتماعية في شكل حلقات متراتبة الحجم والوظيفة تندرج الواحدة في الأخرى<sup>5</sup>، وهي مع أهمية جانبها الشكلي بناء ذهني قوي ومتجدّر في الذاكرة الجماعية وفي اللاوعي ممّا يفسّر ثباته وقدرته على البروز متماسكا عند الحاجة أو متفكّكا في الحالات العاديّة<sup>6</sup>.

وارتأينا تجاوز هذا الجانب الشكلي الذي يظلّ متَّمما بعدم الدقة لارتباطه بالأشخاص إلى ماهو أثبت وأعمق، فحاولنا البحث في الأسس الأنثر وبولوجيّة التي نقوم . عليها هذه التراكيب الاجتماعيّة العربيّة، أو بتعبير أشمل، البناء الثقافي الذي تستند إليه.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> طالع نئس المصدر ، ج 3 ، ص 296 - 297.

<sup>2</sup> المصدر ، ننس الصنفحة .

<sup>3</sup> المفصل، ج 1: ص 523.

R. Jamous, Honneur et Baraka..., p 36-36 : 

أ راجع دراسة عن الله عنه الله

ربجع درست . R. Jamous, Honneur et Baraka..., p 30-30 وهو ما عبر عليه المختصون في الانثروبولوجيا بـ: Emboîtement

<sup>&</sup>lt;sup>0</sup> يتماهى هذا مع ظاهرة Sagmentarité التي ذكرها الإنثروبولوجيون عند در استهم لعيّنات من المجتمعات القبيلية المعاصرة التي ظلت تميش منعزلة في بعض قارات هذه المعمورة.

#### الفصل الثاني

## أسس التراكيب الاجتماعيّة الصربيّة

تستند التراكيب الاجتماعية التي هيكلت المجتمع العربي في القرنين السادس والسابع ميلادي على النسب<sup>1</sup> الذي ميز الحضارة العربية عن بقية الحضارات الأخرى وجاء على لسان المنذر بن التعمان في خطاب وجهه إلى كسرى، مبرزا فيه وما تميز به العرب عن غيرهم من الأمم فقال : ليست أمّة من الأمم إلا وقد جهلت أباءها وأصولها وكثيرا من أوّلها، حتى أنّ أحدهم ليسأل عمّن وراء أبيه دنيا، فلا ينسبه ولا يعرفه وليس أحد من العرب إلا يسمّي أباه أبا فأبا، أحاطوا بذلك أحسابهم وحفظوا به أنسابهم فلا يدخل رجل في غير قومه ولا يثبت إلى غير نسبه ولا يدعي إلى غير أبيه أبرز فماهو النسب وحقيقة الدور الذي لعبه في توثيق تاريخ العرب ٢ وماهي أبرز مقوماته و دلالاته الأنثر وبولوجية ٢

# النّسب ودوره في رسم الهُويّة الجماعيّة عند الصرب القدامح

تعرف المعاجم العربية القديمة النسب بكونه علم يهتم بربط الأبناء كفروع بالآباء كأصول فلان بن فلان بن فلان في شكل سلسلة تصعد إلى الجدّ المؤسس للمجموعة وتسمّى العمليّة الانتساب ولا يهم أن يكون هذا الجدّ خياليًا أم حقيقيًا بقدر قوة إعتقاد المجموعة بالإنحدار من صلبه، فالنسب، كما أشار إلى ذلك شارل بلات إنشاء

أ عراف ابن منظور النسب بنسب الترابات وهو واحد الأنساف. والنسب : الترابة وقيل هو في الآباء خاصة ويكون النسب بالأباء ويكون إلى البلاد ويكون في الصناع... انظر : لدمان الحرب، ج 14، ص 118.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> العسب ; الشرف الثابت في الآباء وقيل هو الشرف في الفعل, والحسب ما يعدّه الإنسان من مفاخر أبانه ممّا يفسّر قول بعضهم ; وربّ حسيب الأصل غير حسيب. أي له آباء يفعلون الخير ولا يفعله هو. والحسب والكرم يكونان في الرجل، وإن لم يكن له آباء لهم شرف... والشرف والعجد لا يكونان إلا بالأباء. وقيل ;

ومن كان ذا نسب كريم، ولم يكن له حسب، كان الثنيم المذمّما .

ففرق بين الحسب والنسب، فجعل النسب عدد الأباء والأمّهات، إلى حيث انتهى. والحسب: الفعال، مثل الشجاعة والجود، وحسن الخلق والوفاء... ومُمّيت مساعي الرّجل ومأثر آبلته حسبا لأنهم كانوا إذا تفاخروا عدّ المُفاخر منهم مذاهبه ومأثر آبائه وحسبها، فالحسب العدّ والإحصاء، والحسب ماغدّ : انظر ابن منظور، اسان العرب، ج 3، ص 161- 162.

ابن عبد ربّه، المقد الفريد، ج 1، مس 178.

المتمنب واستنسب : ذكر نسبه، يقال للرّجل إذا سنل عن نسبه : استنسب لنا أي انتسب لنا حتى نعرفك : ابن منظور،
 اسان العرب، ج 14، ص 119.

ذهني مجرد يتمثل في تصور الغرد لذاته من خلال المعرض "الجنيالوجي" لأسلافه وكان الوسيلة الوحيدة للثعارف بين الناس في المجتمع العربي الجاهلي والإسلامي الأوّل وقال عبد الله بن عمر بن الخطاب لابنه: انسب نفسك وأمّهات أبيك، فلم يعرف ذلك فقال: يا بني إن من لم يعرف نسبه لم يصل رحما $^{\rm E}$ , ولم يقض حقا $^{\rm A}$ .

ويحدّد النسب مكانة الفرد داخل إحدى التراكيب الاجتماعيّة التي كانت تشكّله والتي يستمدّ منها الشخص هويّته فلان بن فلان الثميمي أو القرشيّ أو المخزومي.

وثنبت المصادر التي بحوزتنا أنّ المجتمع العربي كان في الفترة التي جرت خلالها عمليّات التدوين ومن قبلها مربّبا على أساس النسب، يبقى أن نتساءل إن كان هذا التنظيم "الجنيالوجي" الوارد في مختلف كتب الأنساب والطبقات وغيرها من عمل النسابة الذين اهتموا بتدوين الأنساب خلال القرن الثاني هجري، أم كان إنجازا مشتركا بينهم وبين ما جاءهم من أخبار على ألمنة الرواة الذين حفظوا الأنساب أبا عن جدّ وتناقلوها جيلا عن جيل منذ العهد الجاهلي؟ إنّ صحة المادة الاخباريّة الغزيرة التي توقرها كتب الأنساب تتوقف على الإجابة عن هذا التساؤل.

يعتبر فرانز روزنطال الأنساب أكثر تاريخية من الأيام، بإعتبارها شكلا تاريخياً يسجّل إطار التكوّن القبلي، لكنّ تسجيلها في فترة متأخّرة بعد ظهور الإسلام هو الذي كان من وراء الشكوك التي حامت حول صحة المادة التي قدّمتها كتب الأنساب<sup>6</sup> والتي لا تقص في اعتقادنا من الأهمية البالغة التي أولاها العرب القدامي لهذا العلم، الذي شكل جالبا رئيسيا في تقافتهم الانثروبولوجية وفي بناهم الدهنية وهو اهتمام متجدر في التاريخ السامي القديم<sup>7</sup>، يمكن ربطه بالقاعدة التي أفرزته والمتمثلة في البداوة كثقافة

أ المتلف الجماعة المتقدمون, والأمم المتالفة الماضية وسلف المرتجل: آباؤه المتقدمون والجمع أسلاف وسلاف: انظر نفس المصدر، ج 6، ص 330 - 331. واجم أيضا:

C. Hamés, "La filiation généalogique (Nasab) L'Homme, n° 102, Avril-Juin 1987, pp 99-118. 
<sup>2</sup> "يا أيّها الذين أماوا إنّا خلقناكم من ذكر وألثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا..." سورة الحجرات، الآية 13، 
وذكر من بين التفاسير التي جاءت بخصوصها أنّ المقصود منها حصول التعارف بين الناس، كلّ برجع إلى قبلته وكان هذا من خصوصيات عرب الحجاز الذين كانوا ينتسبون إلى قبائلهم; انظر ابن كثير، تفسير القرأن العظيم، ج 4، عس 218.

آ الرّحم : أسياب القرابة وأصلها الرّحم التي هي منبت الولد... وما ماؤه في البطن... ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 175.

أاللاذري، انساب الأشراف: ج 10، ص 451: يبرز في طيّات هذا الحوار أهميّة العلاقة بين النسب رمعرفته، وما يندرج عنه من حتوق أهميّا على الإطلاق حقّ الوراثة.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> هو التساب زهو العالم بالأنساب أدخلوا الهاه للمبالغة والمدح والتسابة البليغ العالم بالأنساب ; انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 119.

انظر فرانل روزنطال، علم التاريخ عند المسلمين، ص 32 - 33.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> أشار رجيس بلاثنير في كتابه *تاريخ الأدب العربي*، إلى وجود أدلة عديدة في الثوراة تثبت حرص "المتامي" على الانساب : انظر ص 22 - 23 من هذا المرجع.

وحياة الترحال التي فرضتها البيئة الصحراوية على سكان المنطقة كنمط عيش الصطراري أكثر منه إختياري، فكان النسب الوسيلة الوحيدة للحفاظ على الصلة الرابطة بين أفراد المجموعة القبلية أو العشائرية التي كانت مُجبرة على النفرق والتشتت بحثا عن موارد الرزق أو للحرب، التي كانت هي الأخرى حقيقة ثابتة شكلت إلى حدّ كبير التاريخ العربي القديم وإنّ هذا يؤكده تواجد مجموعات تحمل نفس التسمية القبلية في أماكن جغرافية متفرقة ومتباعدة في شبه الجزيرة العربية وأطرافها الشمالية.

وطبيعيّ جدّا أن يحتلّ علماء النسب أو النسابة مكانة هامّة في مجتمعاتهم في تلك الفترة باعتبار هم ذاكرتها الحيّة، والحافظين لتاريخ أجيالها والمتطلعين على أخبار ها والمتكمين إن شاءوا على أسرار ها<sup>1</sup>.

ولم يكن حفظ الأنساب بالعمل الهيّن أو البسيط، بل كان علما واختصاصا تهيكلت ملامحه بصفة واضحة خلال القرن الثاني هجري مع حركة التدوين وبالتحديد مع تأليف أقدم كتب الأنساب التي وصلتنا وهو جمهرة النسب لهشام بن محمد بن السّائب الكلبي توقي سنة 204هـ، الميّائب الكلبي توقي سنة 204هـ، الذي أعتبر لعلمه بالأنساب من أهم أخباريّي الفترة الجاهليّة²، التي كانت تحفظ فيها الأنساب بعناية فائقة وهذا يشهد عليه القرآن الذي نعتبره مرآة العصر الذي ظهر فيه، بتضمنه للعديد من قصص الأنبياء المنابقين مع الربط بينهم بواسطة النسب صعودا إلى

كما يُبرز الحديث النبوي حرص الرسول نفسه وهو ابن بينته الحضارية على الإرتباط بنسبه من خلال تعريفه بنفسه على شكل نحن بنو النضر بن كنانة 3.

ومدح العبّاس النبيّ وجعله في أعلى مكان من نسب خندف $^4$  قائلا : حتى احتوى المهيمن من خندف علياء تحتها النّطق $^5$ 

أ شكل الهجاء بالثلب في النسب جانبا مهمًا في الثقافة العربيّة القديمة، ممّا يفسّر النّيمة والأهميّة الكبرى التي كان يوليها العرب القدامي للشاعر والمعالم بالأنساب في مجتمعاتهم.

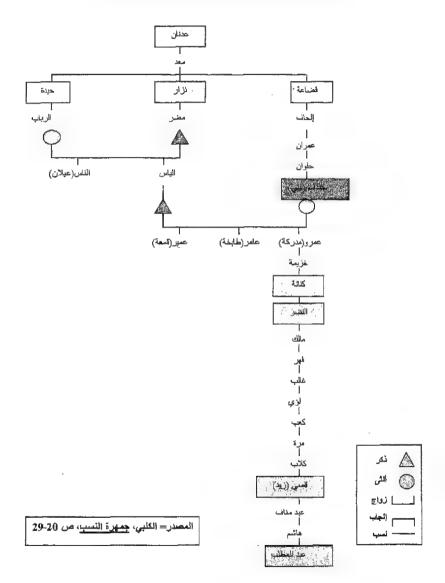
أنظر تقديمنا لهذا المؤلف الهام في بحثنا : مقاربة في انڤرويولوجيا تاريخية للعرب في القرن السائم ميلادي.
شهادة الدّراسات المعمّقة، جامعة تونس إ ... ، 1996، ص 127 - 130.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> ابن حزم، جميرة أنساب العرب، ص 4، انظر الرئم عدد ص ونقرأ في اسان العرب لابن منظور نفس القول المنسوب إلى المرّب لابن منظور نفس القول المنسوب إلى المرّب، كان نقذف أبانا ولا نقفو أمّنا"; انظر ; ابن منظور، السان العرب، ج 11، ص 265, ويقال قفا فلان فلانا إذا قذفه بما ليس فيه، ورماه بفجرر صحيح, والمقصود بالقول حسب التفسير الوارد في كتاب ابن منظور، أثنا لا نترك النسب إلى الأباء وننتسب إلى الأمهات: انظر ص 265- 266.

<sup>4</sup> انظر : رسم "دور المرأة في النسب"، ص 216.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> ن**ل**س المصدر، ج 14، ص 189.

## دور المرأة في النسب



ونلاحظ بالتالي سعيا إما من طرف عبد المطلب أو النسابة للصعود بالنسب الى أعلى السلسلة أمع الملاحظة أنّ خندف امراة ممّا يؤكّد عناية العرب بالنسب لا من جهة الأباء فقط بل وحتى من جهة الأمّهات وتبرز عناية العرب بالنسب من جهة الأمّ وأهميته في تقافتهم من خلال البعض من تصرفات الرسول الذي يعكس في الواقع حضارة عصره ومن ذلك أنّه قام لنشر دعوته بارسال عمرو بن العاص إلى أرض بلي وعذرة يستنفر النّاس إلى الشام في السنة الثامنة بعد الهجرة، لأنّ أمّ العاص بن وائل كانت امرأة من بلي فيعنه الرسول إليهم يتألنهم لذلك.

### أهميّة النسب من جهة الأمّ وحلالاته هي الثقافة الحربيّة القديمة

من أهم أسباب حرص العرب القدامى على النسب وغيرتهم عليه كما جاء ذلك على لسان الألوسي صيانة الماء وقال: "كلّ أمة وقعت الغيرة في رجالها وضعت الصيانة في بناتها" ولعل هذا يفسر ما تعرضنا إليه في الباب الأول من هذه الدراسة بخصوص نظرة المجتمع العربي إلى المرأة واعتبارها الباب الوحيد الممكن أن يتسرب منه العار الذي من شانه أن يقوض صحة الأنساب ومن ذلك ضرورة غلق هذا الباب بلحكام بفرض واجب الطاعة على المرأة وحجهها.

لكل هذه الأسباب كثير! ما اهتم النسابة بذكر نسب الأم في سلامل الأنساب على شكل فلان بن فلان بن فلان وأمّه فلانة بنت فلان وأمّه فالمن بن فلان وأمّه فلان وأمّ وأمّه فلان وأمّه فلان وأمّه فلان وأمّه فلان وأمّه فلان وأمّه فلان وأمّ وأمّ وأمّه فلان وأمّ

وإرتأينا أن نستعرض كمثال نسب خديجة من جهة أمها لعناية الاخبارتين الأوائل بهذه المشخصية التي تحتل مكانة خاصة في الضمير العربي "الإسلامي".

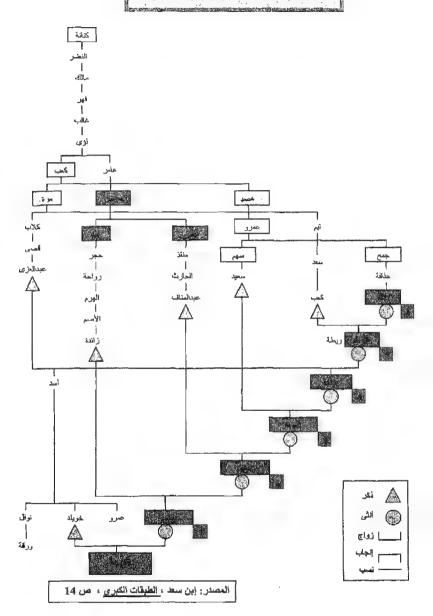
<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> انظر الرسم من 216.

أنستنج من خلال مصادرنا عناية فائتة يوليها العرب الندامي بالنسب القيل والكريم من الجهتين، فيقال فلان منم وشخول، إذا كان كريم الأعمام والأخوال: انظر الزوزني، شرح المعلقات العشر، ص 71. ويدو أن معنى مصطلحي العم والخال كان مختلفا تماما عن المحلى المعاصر والمقصود بهما كل أفراد عشيرتي الأب والأم: انظر: W. Robertson Smith, Kinship and marriage in early Arabia, p71.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ج 1، ص 140 ؛ الطبري، تاريخ الطبري، ج1، ص 32. نالحظ أهبة الزواج في ربط أواصر الترابة بين المجموعات.

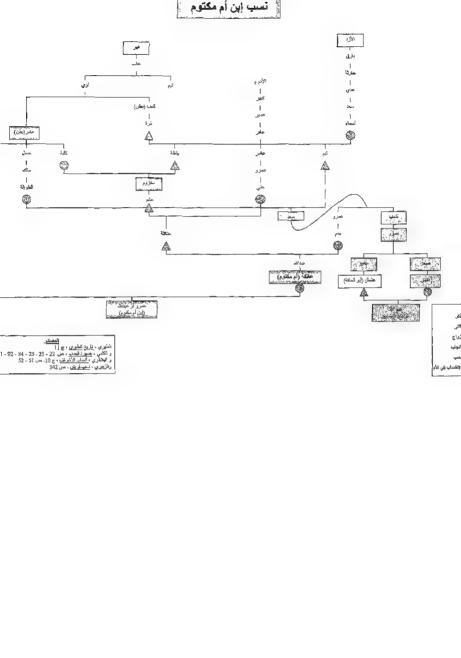
الألومني، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ج 1، ص 140.

## نسب خديجة من جهة أمها



وتشير مصادرنا إلى عدّة أشخاص آخرين تسمّوا أو وقعت تسميتهم بأسماء أمّهاتهم أو جدّاتهم، فكانوا يُنسبون اليهن والأمثلة عن ذلك كثيرة اخترنا منها مثال ابن أمّ كلتوم الذي نسب إلى أمّه أمّ مكتوم، واسمها عاتكة ابنة عبد الله بن عنكثة بن عامر بن مخزوم بن يقظة، وقد غلبت عليه تسميته بابن أمّ مكتوم إلى درجة الاختلاف الذي وقع حول اسمه الأصلي، فأهل المدينة كانوا يسمّونه عبد الله وأهل العراق بسمّونه عمرو بن قيس بن زائدة بن الأصمّ بن رواحة بن حجر بن عبد بن معيص بن عامر بن لؤي1.

<sup>1</sup> الطبري، تاريخ الطبري، ج 11، ص 532.



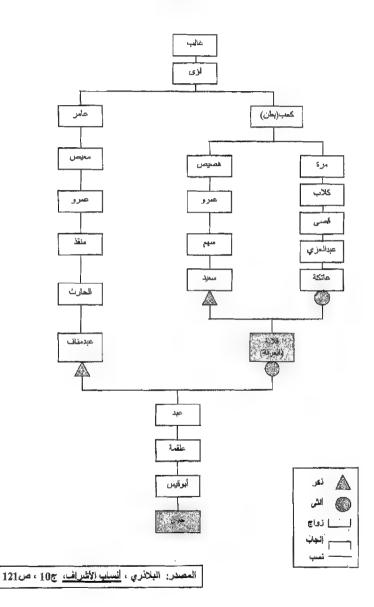
ونحن نتساءل إن لم يكن السبب الحقيقي في الحاقه بنسب أمّه شرف المكانة الاجتماعية التي بلغتها جماعة بني مخزوم في المجتمع القرشي بمكة أ.

ويمكن المرء أن ينتسب إلى امرأة قد لا تكون أمّه مباشرة، بل احدى جداته البعيدات مثلما كان الحال بالنسبة لحبّان بن العرقة2.

أ هذا أيس دائما صحيحا إذ تشير مصادرنا إلى بعض من تعمّى باسم أمّه التي لم تكن سوى أمّة. ونذكر كمثال بني عدي بن عصر بن مالك بن النجار الذين كانوا يسمّون بني معالة ومعالة الأمّ امرأة من التين وإليها كانوا يُسبون ومن بين هؤلاء حمّان بن ثابت : انظر أبو الفرج الأصفهائي، كتاب الأغاني، ج 4، ص 352. فهل كان ذلك لتذكير هم بحقيقة منيتهم ؟

أيبدو أنها سُمَوت العرقة لطيب ربح عرقها وهي جدة خديجة بنت خريلد من جهة أمّها هالة النظر ابن سعد، الطّبقات الكبرى، ج 8، ص 14.

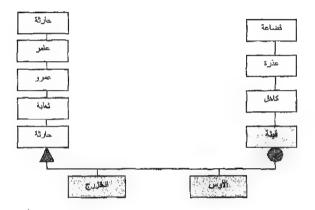
## شرف الإنتساب إلى الأم



ولم يكن هذا الحال حكرا على المجتمع المكي حيث عثرنا في مصادرنا على إشارات تثبت تفشّي هذه الطاهرة في العديد من الجماعات العربيّة المقيمة بالمدينة، فكان يقال للأوس والخزرج ابني قيلة وقيلة اسم أمّ لهم قديمة وهي قيلة بنت كهلان<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ابن منظور ، لسان العرب ، ج 5، ص 379.

## شَّرف الانتسساب إلى الأم في العرف العربي الصَّديم في يثرب



المصدر: إبن حبيب ، المثمن ، ص 249

ويبدو حسب المعلومات المتوفرة لدينا أنّ الانتساب إلى الأمّ كان متواجدا أكثر في مجتمع المدينة ممّا جعل بعض الباحثين يفسرون هذه الظاهرة وغيرها كتنشي عادة القامة الزوج مع زوجته وسط أهلها مربطها بفترة قديمة وغابرة كان أثناءها سكان اليمن وهو الموطن الأصلي لعرب يثرب يشكلون مجتمعا أموميا، تميّز بهيمنة المرأة على الرجل إلى درجة أنها كانت تستممح لنفسها الزواج بأكثر من رجل واحد في نفس الموقت وهذا موضوع بطول التقاش والبحث فيه لنقص الأدلة المثبتة، كما نعتبره من ناحية ثانية بعيدا عن إطار موضوعنا من حيث المكان والزمان.

ويتضبح بصفة عامّة أن كرم النسب محبّذ في التقافة العربيّة، من جهة الأمّ باعتبارها المسؤولة الوحيدة عن نقاوته أو العكس، حيث يكون الشخص في هذه الحالة محلّ ثلب النسابة، ممّا يفسر سبب التعريف بهم على شكل فلان بن فلان ناسبا عالما بالأمّهات، شديد الحواب لا يقوم لأحد<sup>3</sup> أو فلان بن فلان ناسبا شديد العارضة كثير الذكر للأمّهات بالمثالب<sup>4</sup>.

وفي حديثه عن أبي الجهم بن حذيفة بن غانم الذي عدّه البلاذري من علماء قريش ونسابها قال وكان يجلس في مجلسه في أيّام عمر<sup>5</sup> هو وعيّل بن أبي طالب ومخرمة بن نوفل الزّهري، فما يكاد يمرّ بهم رجل من قريش إلا ثلبوه وقالوا : كانت جدّته كذا وأمّه كذا<sup>6</sup> والمقصود بذلك في الحقيقة هو الطّعن في صحّة انتسابه لأبيه واتهام أمّه بالزنا والزّنا كما سبق أن ذكرنا، من أخطر النّهم التي تهدّد توازن المجموعة القائم في الدّاكرة الجماعيّة والموروث الثقافي المشترك، على صحة النسب ونقاوته، ممّا يفسر شدّة غيرة العرب وخوفهم على النسب إلى درجة الغضب الشديد عليه وممّا يزيد في تأكيد اهميّة هذا الجانب في الحضارة العربيّة القديمة وجود وظيفة القيافة ومن بين

أ لذكر أنّ أبا بكر لمّا تزوّج من حبيبة بنت خارجة وهي من بني الحارث بن الخزرج، أمّام معها حسب تقاليد أهلها بالمنتح.

تم إجراء دراسات عديدة حول هذا الموضوع نذكر من أهتها إلى جانب كتاب :

W. Robertson. Smith, Kinship and Marriage in early Arabia

مقالات عديدة من بينها :

J. Chelhod, "Du nuveau à propos du "Matriarcat arabe", in Arabica, TXXVIII, Fasc 1...
ق تمّ التعريف بعقيل بن أبى طالب على هذا التمط في كتاب الجاحظ، البيان والتبيين، ج 11. ص 175.

أن التعريف بأبي الجهم بن حذيفة العدوي في نفس المصدر وعلى نفس الصنعة.

خلده عمر بن الخطاب ثمانين جلدة في شهانته مع عقيل بن أبي طالب ومخرمة بن نوفل على زاء أم المستب :
 انظر البلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص 483 .

<sup>8</sup> نفس المصدر ، نفس الصفحة.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> يقال هو لغزة أي لغير أبيه : انظر ابن هشام: السيرة النبوية ، القسم الثاني، ص 26.

<sup>8</sup> الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ج 1، من 140.

انظر ابن منظور ، اسان العرب ، ج 11 ، ص 349.

المهام التي يتولى القائف القيام بها التنبّت من شبه الرجل بأبيه وأخيه 1.

وما نستنتجه من خلال التراث المكتوب، الشعري بالخصوص، أنَ الذع الهجاء  $^2$  كان النقر في النسب  $^3$  وأنّ أغلب الشعراء العرب كانوا عالمين بالأنساب وتذكر مصادرنا أنّه لمّا كان عام الأحزاب  $^4$  قال النبيّ : من يحمي أعراض المسلمين ؟ قال حسّان بن ثابت : أنا يا رسول الله فقال : نعم اهجهم أنت فإنّه سيعينك عليهم روح القدمى  $^3$  وكان إقترح عليه ذلك قبله كلّ من كعب بن مالك وعبد الله بن رواحة فلم يرضى.

واقترن علم النسب في الثقافة العربيّة بالقدرة على سبب النّاس وشتمهم وإنّ ذلك لا يكون إلا بمعرفة أخبارهم وأسرارهم ولمّا استأذن حسّان النّبيّ في هجو قريش أمره أن يأخذ أنسابهم عن أبي بكر لعلمه الكبير بها $^{0}$ .

ويكون الهجاء بالطعن في صحة انتساب الابن لأبيه باتهام أمّه بالزناء كما سبق أن ذكرناء فيكون ابن زنية وملحقا بنسب أبيه إلحاقا ولا حقيقة والأمثلة عن ذلك كثيرة، اخترنا منها بعض ما قاله بشّار بن برد<sup>7</sup> في هجائه لبني زيد :

خاومٌ ولا في الأصغرين مطهر وإن لم يكن فيهم سراة ثوقسر صواعق ملها ملجد ومغسور ولا يؤثرون الخير والخير يُؤتسر فعدتهم من عدة الناس اكتسر اطافوا به، والغي للغسي اصور لما عرفتهم امهم حين تنظرو

بلوت بني زيد فما في كبار هم فابلغ بني زيد وقل لسارتهم فابلغ بني زيد وقل لسارتهم المتدم لا يثقون دنيّـــة يقون أولاد الزنا في عدادهم إذا ما رأوا من دابه مثل دابهم ولو فارقوا من فيهم من دعارة لقد فخـروا بالملحقين عشيّـة

هذا من جهة، ومن جهة ثانية يمكن هجاء الشخص إذا كان هجينا وليس من

<sup>1</sup> أبو الفرج الاصفهائي، الأغاني، ج 2، ص 512.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> هو الشَّتَم بالثَّتُعر وهو خلاف المدَّح : ابن منظور ، اسان العرب ، ج 15 ، ص 44 - 45 .

<sup>3</sup> نفس المصدر ، ج 14 ، ص 257.

سس المصدر : جهار عن 25. . \* عندما تأثبت قريش وغطفان وبنو قريظة على حرب الرّسول، انظر : أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 4،

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> انظر الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 165- 166.

انظر : أبو الفرج الإصفهائي، كتاب الأغاني، ج 4، ص 354 - 355.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> من مخضر مي شعراء الدولتين العباسية والأموية وهو من سبي المهلب بن ابي صغرة. وكان أبوه برد من ان خيرة التشيرية زوجة المهلب، فوهبته بعد أن زوجته، لإمراة من بني عنيل كانت متصلة بها، فولدت له امرأتـــه وهو فــــي ملكها بشــــازا فاعتقـــه الحقيلية... انظـــر: أبـــو الفــرج الاصفهائي، كتاب الأغانــي، ج 3، ص 95 - 66.

<sup>8</sup> نس المصدر، ص 142.

خالص القوم ومن سرّهم، بل من شماطيطهم وملحقا بنسبهم عن طريق إحدى العقود المعروفة كالولاء أو النتيني والني سوف نتولى دراستها لاحقا.

يتضمح من خلال ما سبق أن النسب الصنريح يقوم على القرابة الدّمويّة البيولوجيّة، المتمثلة في البنوّة والأبوّة، وما يندرج علها من علاقات أخرى مبنيّة عليها، كالأخوّة والعمومة والأخولة بمعلى القرابة من جهة دم الأمّ.

وذكر القرآن من جهته هذا النوع من القرابة المبنية على صراحة النسب وحقيقته، لكن بدون استعمال عبارة "الصريح" التي أشار اليها بتعبير مغاير لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم<sup>2</sup>، والمقصود من خالصكم ومن صلبكم<sup>3</sup> وعثرنا على عبارة من أنفسكم بنفس هذا المعنى في كتاب الطبقات الكبرى لابن سعد الذي قال عند ذكره لأحد حلفاء بني عبد شمس وهو أربد بن حُميرة، أنه من بني أسد بن خزيمة من أنفسهم<sup>4</sup>.

ولا يفوتنا في هذا الباب الإشارة إلى نوع خاص من القرابة، التي لا علاقة لها بالنسب، والتي يمكن اعتبارها بيولوجيّة إلى حدّ ما وإختياريّة في الآن نفسه، كانت شائعة بكثرة في المجتمع العربي القديم<sup>5</sup> وهي قرابة الرّضاعة أو اللبن.

#### • الرّضاعة

على قدر ما كان النسب حتميًا كانت الرضاعة اختيارا وقرارا تتدخل فيه إرادة الإنسان بنصيب هام وللعرب تقاليدهم وسننهم العربيّة في هذا النوع من القرابة نستشقها من خلال تلك المصطلحات اللغويّة التي نعثر عليها بكثرة في المعاجم العربيّة، فيقال مثلا دفع فلان ابنه إلى الظئر<sup>6</sup>، يعني راضعه وعبّر القرآن على هذا النوع من السلوك في الآية التي نصبّها وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا صلمتم ما آتيتم

أ من تشقط الشيء : خلطه... والتشمط : الخلط... والتشماطيط : القطع المتارقة... راجع ابن منظور، أسان السرب،
 ج 7: ص 196 - 197.

<sup>2</sup> سورة التوية، الآية 128.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> وجاء على لسان الرسول قوله : "خرجت من نكاح ولم أخرج من سفاح من لدن أدم إلى أن ولمدني أبي وأمّي لم يممنى من سفاح الجاهليّة شيء" : ابن كثير، تفسير القران العظيم، ج 3، ص 97.

<sup>4</sup> ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 3، ص 97.

أخاصة بمكة الأسباب عقائدية، سوف لتعرض إليها الحقا.

٥ المثانر : المرضعة غير ولدها. وظاهرت المرأة اتخذت ولدا نرضعه. واطار لولده ظنرا : اتخذها. ويقال البي الولد لصلبه : هو مطافر المثلك المرأة : انظر أبن منظور ، اسان العرب، ج 8، ص 245 - 246.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> نفس المصطرء ج 5ء ص 232.

بالمعروف أويقال فلان المسترضع في بني فلان أويقال للمرأة التي تتولى العملية مُرضع أي ذات رضيع أو لبن رضاع أن فتكون مهمتها تغذية الصبي بلبنها وفي تعريفه للبن يقول ابن منظور : اللبن خلاص الجسد ومستخلصه من بين الفرث والدّم وهو كالعرق يجري في العروق وسبب اللبن هو "ماء" الزّوج الذي ينتج الحمل وبالتالي تربط بين الاثنين علاقة سببية، نعتبرها هامّة لتفسير التّحريم الناتج عن الرّضاعة والوارد في النص القرآني : حُرمَت عليكم أمّهاتكم وبناتكم وأمّهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرّضاعة أرضعنكم

وعن مسلم يحرّم من الرّضاعة ما يحرم من النسب<sup>7</sup>، فنلاحظ تمييزا واضحا بين النسب والرّضاعة، أو بين النسب والقرابة الحائثة بسبب كالرّضاع أو المصاهرة، حسب ما نسب للشافعي من قول في هذا الباب وهو حرّم الله تعالى سبعا نسبا وسبعا سببا<sup>8</sup>.

غير أن القرابة المتأتية عن الرّضاعة حتى وإن كانت اختياريّة، فيمكن اعتبارها "بيولوجيّة" بسبب اللبن الذي تمرّره المرضع من عروقها إلى الرّضيع فتغدّيه به، وتتماثل هذه العمليّة في المخيّلة الجماعيّة في تلك الفترة مع اللقاح الذي يكون بماء الرّجل عندما يقذفه في رحم المرأة فتحمل، ممّا يفسر سبب التحريم هذا مع الإشارة إلى وجود بعض الفوارق الهامّة بين التحريم اللّتج عن الرّضاعة والتحريم الناتج عن السبب وهي اختلافات هامّة ومعبّرة عن فكر دفين في اللاوعي الجماعي ومقدّس، يستمة جدوره من الفترة السّابقة للإسلام.

يقول الرسول: "إنما الرضاعة من المجاعة"<sup>10</sup> وبالتالي يحرم رضاع الصبيّ لأنه يشبعه ويغنيه ويسكن جوعته، فأما الكبير فرضاعه لا يحرم لأنه لا ينفعه من جوع ولا يغنيه من طعام ولا يغنيه النبن كما يغذي الصنغير الذي حياته به 11 وقد يكون ذلك من الأسباب التي جعلت العرب يسمّون الرضاع الملح.

أ سورة البقرة، الأية 233.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> ابن منظور ، السان العرب ، ج 5 ، ص 232.

نفس المصدر؛ نفس الصفحة.
 نفس المصدر؛ ج 12؛ ص 227.

<sup>\*</sup> بلس المصدر ، ج 27، ص 5 سررة النساء ، الأية 23.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> ابن کٹیر، تفسیر این کئیر، ج 1، ص 447.

<sup>7</sup> نفس المصدر، نفس الصفحة.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> انظر ابن منظور ، السان العرب ، ج 7 ، من 429.

و أصل اللقاح للإبل ثمّ أستعير في التعناء، فيقال: لقحت الثاقة إذا حملت: انظر المصدر السابق، ج 12، ص 308.
10 نفس المصدر، ج 5، ص 232.

أننس المصدر، ننس المتفحة.

ويقودنا هذا إلى التخمين في امر الرسول زوجة ابي حذيفة بأن ترضع سالم مولى أبي حذيفة ليدخل عليها، بعد أن نزلت أية تحريم التبنّي ادعوهم لأبانهم قائلا لها : "ارضعيه فإذا أرضعته فقد حَرُمُ عليك ما يحرم من ذي المحرم" وقد كان سالم كبيرا في السنن ومكتمل الجسم والعقل آنذاك، فلا يغنيه رضاع من جوع، كما لم يكن لإمرأة أبي حذيفة لبنا تغديه به وإنما أراد الرسول بذلك حسب اعتقادنا، خلق وضعية غير حقيقية عبر الرمز وكان ذلك من خصوصيات الثقافة الدّينية العربية القديمة، ذلك أنهم كانوا إذا أرادوا حصول شيء ما، عبروا عن رغبتهم بما يرمز إليه ذلك الثنيء ويشههه .

ولعل ذلك من الأسباب التي جعلت سائر أزواج الرسول يأبون أن بدخل عليهن أحد بهذا الرئساع واعتباره رخصة خاصة من الرسول لسالم<sup>5</sup>.

وتثير مصادرنا إلى رواج هذه العادة في المجتمع المدّي بصفة خاصنة الأسباب عقائديّة مفادها أنّ ماء الرجل يفسد اللبن بعد وضع الجنبين فيتحوّل إلى غيل والغيل هو اللبن الذي ترضعه المرأة ولدها وهي ثوتي، وهو على حدّ ظنهم موذي للرضيع يُعلمه ويُضويه مما يفسر حرص عرب مكة على استرضاع أو لادهم في نسب آخر، ويبدو أنّ الرسول نفسه استرضيع وأرضتشه قبل حليمة السعدية أمة لأبي لهب اسمها تويية ويُروى أنها أرضعت أيضا عمه حمزة، فكان اخو الرسول من الرضاعة ولم يكن هذا يحصل في مجتمع بثرب إلا نادرا، مما يؤكد وجود اختلاف جوهري بين ثقافة عرب الشمال وثقافة عرب الجنوب وهو ما جعل الرسول، اختلاف جوهري بين ثقافة بينته الأصلية عني يعدل على النهي عن الغيلة قائلا: لقد هممت أن أنهى عن الغيلة ثمّ أخبرت أن فارس والرّوم تفعل ذلك فلا يَضيير هُم ومن أخبره بذلك أن لم يكسن عرب يثرب ؟

ونستشف من خلال قراءة مدققة للمصادر أن ما يفسد لبن المرأة ويحوّله إلى

انظر : البلاذري، الساب الأشراف، ج 10، ص 432 - 433.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>سورة الأحراب؛ الآية 5.

انظر ; ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 3، ص 86 - 87.

<sup>4</sup> الظر الباب الثالث من هذا العمل.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 3، ص 87.

أبن منظور، لسان العرب، ج 10، ص 159- 160.

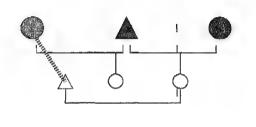
<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> انظر ابن هشام، *الشيرة اللبريّة*، القسم الثاني، ص 96. أما تري مراكبة المائيرة اللبريّة والأسارة المائية على المائية المائية المائية المائية المائية المائية المائية ا

أمّا تذوّج الرّسول أمّ سلمة كان يختلف إليها ولا يعستها الأنها ترضع حثى جاء أخوها عمّار بن ياسر فأخذ ابنتها واسترضعها بقباء : انظر ابن سعد، الطنيقات الكبرين، ج 8، ص 91.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> ابن منظور ، لسان العرب، ع 10، ص 160، نلاحظً أهمية جانب المؤثرات الأجنبية في بناء النقافات بصقة عامة وخاصة المقافة العربية وسوف لتعمق لاحقا في هذه الفكرة,

غيل يُضوي الرضيع، ليس ماء والده فقط، بل هو ماء كلّ رجل يأتيها، وإن كان بدرجة أقل وهذا يدلّ عليه موقف الرسول نفسه من زوجته أمّ سلمى لمّا كانت ترضع ابنتها من جهة وما قاله أمرؤ القيس:

ومثلك حبلي قد طرقت ومرضعا فألهبتها عن ذي تمائم مغيل أ وتختلف قائمة محارم الرضاعة عن قائمة محارم النسب، ذلك أنه يدخل فيها عنصر الجيل وترتبط فقط بصاحب اللقاح وفي ما يلي بعض الأمثلة :



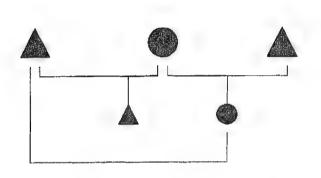


سبب التحريم هو أنّ الماء و احد. و هو نفسه الذي أرضعت به المرأة الإبن و الذي أنجب البنت من إمرأة أخرى و ذلك حسب الإعتقاد السائد.

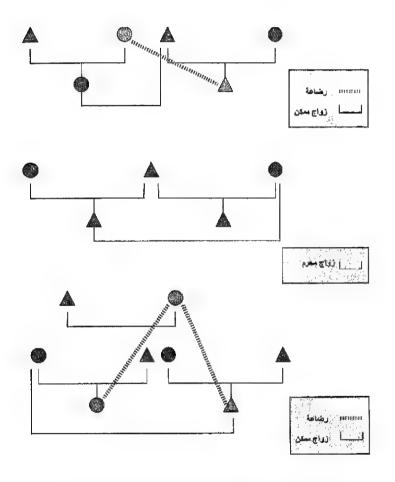
أ ننس المصدر، نفس الصنحة.

<sup>2</sup> انظر ؛

P. Bonte, E. Conte, C. Hamès, A W. Ould Cheikh, Al ansab: La quéle des origines, p 80.







ما تلاحظه من خلال هذه الأمثلة هو تركيز على عنصر الذكر صلعب القاح. و إيمان راسيخ بالعلاقة المبهية بين ماء الرجل و اللبن و إ تطلاق من هذه القاعدة الإسلسية للتحريم أو إباحة الزواج.

ونلاحظ أن دور المرأة من هذه الناحية ثانويا رغم أهميّته، ويكاد يقتصر على الحمل وإحتضان الجنين الذي نشأ فيها بالماء الذي قذفه الرجل في رحمها، ثمّ إرضاع المولود من اللبن الذي تكوّن في عروقها من نفس ذلك الماء، فتلعب بذلك دور المغذية للجنين بدمها في مرحلة الحمل ثمّ بلبنها بعد ولادته.

ويُمكن للمراة في الثقافة العربية أن ترضع صبيًا آخر لم تلده، فتُغذيه وتصنع بينها وبينه قرابة قائمة على اللبن والمعلوم أنّ أغلب النسوة اللاتي قمن بهذا الدور ينتمين إلى شريحة اجتماعية وضبيعة ويبدو أنّ البعض منهنّ كان يتقاضى أجرا مقابل ذلك.

وما يمكن استخلاصه في إطار هذا المستوى من البحث، هو أنّ قرابة الرضاعة قرابة ثانوية بالمقارنة مع النسب والتبني وغيره ويقتصر دورها على تحديد أطراف التكاح وضبط قائمة المحارم ولا تتعدى هذا الإطار إلى الوراثة والتوريث الذي يظل حكرا على النسب ويتطلب ضرورة الدّخول فيه إمّا بالتبني أو بغيره من العقود التي قام الإسلام بهدمها كما سنبيّن ذلك في ما يلي، في حين أقرّ الإسلام قرابة الرّضاعة ولم يحرّمها فهل كان ذلك بسبب عدم تدخلها في مسألة التوريث والوراثة ؟

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> انظر ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 5، ص 447,

## - القرابة الاختياريّة القائمة على الحقود

عرف المجتمع العربي القديم نوعا آخر من القرابة القائمة على العقود أو العهود الشّغويّة أولاها العرب عناية لا تقلّ أهميّة في الظاهر عن اللوع الأول.

وميّز العرب بين أنواع من القرابة الاختياريّة نذكر من أهمّها المصاهرة التي سبق ذكرها والنبتي والحلف والجوار والولاء.

ونشير إلى أنّ العقود كانت تبرم بين الأطراف بالكلمة وبصفة علنيّة في المواسم والأسواق<sup>1</sup> وأماكن التجمّعات العامّة.

#### • التّبتّي

التبتي على حد تفسير ابن منظور، هو تفعل البنوة وإدّعاء بنوة شخص ما واتخاذه ابنا<sup>2</sup>.

وهو نوع من أنواع العقود التي يتم بمقتضاها استلحاق شخص ما في نسب غير نسبه الأصلي ويقال للمتبئي دعيًا لأنّ الذي تبنّاه دعاه ابنه وهو من الدّعوة في النسب وأن ينتسب الإنسان إلى غير أبيه وعشيرته والدّعوة الحلف<sup>3</sup> ويقال دعوة بني فلان في بني فلان <sup>4</sup> ويسمّى الدّعيّ أيضا المستلحق<sup>5</sup> والمستلاط<sup>6</sup>.

وما يمكن استنتاجه من خلال كل هذا هو تشابه إلى حد الالتباس بين مختلف المصطلحات الدّالة عن العقود التي كانت تجري بين أطراف معيّنة في المجتمع العربي القديم، كالحلف والنبتي والولاء والتي سنتعرّض إلى دراستها لاحقا.

كما نلاحظ من جهة ثانية، من خلال التسميات التي خُص بها الشخص الذي يدخل في نسب غيره، تحقيرا وتصغيرا له ولنا عودة لهذا.

أكل مجمع كثير من النفل هو موسم : موسم الحجّ والسّوق : مجتمعها... وقيل : إنما يمثيت هذه كلها مواسم لاجتماع المثل والاسواق فيها... قيل : موسم الحجّ موسما لائه معلم يجتمع إليه، وكذلك كانت مواسم أسواق العرب في الجاهليّة... راجع : ابن منظور، اسمال العرب، ج 15، ص 302.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> نفس المصدر ، ج 1، ص 508. 3 نفس المصدر ، ج 4، ص 362 - 363.

<sup>4</sup> نفن المصدر ، ص 363.

عسل المساور على 2000. 5 المسادق هو من استلاق بغير أبيه والمُلدَق هو الدَّعيُّ الملصق واستلحته أي اذعاه : انظر نفس المصدر، ج 12،

المُمنتكلاط : العُلصق بالرّجل في النسب... من لاط يلوط لوطا أي لصق. ويقال الناط ولدا واستلاطه : استلحقه :
 نفس المصدر ، ص 357 - 358.

والتبني سلوك متجدر في النقاليد السلمية القديمة أ، بمكن ربطه في الثقافة العربية بالعناية البالغة التي كان يوليها العرب القدامى للنسب وبالتالي الإنجاب باعتباره سديه الرئيسي وشرط استمراريته، فسلامل الأنساب تقف عند توقف الإنجاب فيقال فلان بن فلان لا عقب له أو لا بقيّة له فمن لا ولد له تنقرض سلالته ويُنسى وجوده، فالأبناء وحدهم الذين يخلدون بقاء الآباء بتخليد اسمهم عبر الأجيال المتعاقبة وتُسمّي العرب الشخص الذي لا ولد له الأبتر كما ذكرنا سابقا وذكر أنّ الرسول الذي لم يعش له ولدا ذكرا قد نعت بهذا المتعت الجارح من قبل عمّه أبي لهب حين مات ابنه، فقال بتر محمد الليلة 4 وطبيعي إذا، أن يقع اللجوء إلى النبني لتفادي هذا العبب في مجتمع متشبّث ما بالنميب والبقيّة وهذا يفسّر قرار الرسول تبنّي زيد بن حارثة بن شراحيل الكلبي وكان أصابه سباء فاشتراه الرسول قبل مبعثه واعتقه وتبناه أ.

وثشير مصادرنا أنّ أغلب حمليّات الثبتي كانت تشمل أشخاصا من هذا القبيل، موالي يتمّ تحريرهم ثمّ تبنيهم والحاقهم بنسب صاحبهم، أو سبي، أو يتامى والأمثلة في مصادرنا كثيرة ومتنوّعة، تدلّ على رواج هذه العادة بكثرة وتجدّرها في التقاليد العربيّة القديمة ونذكر كمثال عن ذلك، تبتي أبي حذيفة بن عتبة قبيل الاسلام لسالم ويبدو أنه كان عبدا لمزوجته سهلة أن فأصبح يسمّى سالم بن أبي حذيفة كما كان زيد بن حارثة يسمّى زيد بن محمد ويمكن أن يكون الطرف الذي يتمّ تبنيه ابنا من أمة فيُعتق ويُلحق بنسب أبيه ويزخر الأدب الجاهلي بمثل هذه الحالات لعلّ أبرزها قصتة عنترة بن عمرو بن شدّاد الذي ادعاه أبوه بعد أن كثر لأنّ أمّه كانت أمة وتقول الرّواية أنّ ما جعل أباه بيعقه ثمّ يلحقه بنسبه هو أنّ بعض أحياء العرب أغاروا على بني عبس، فقال له أبوه:

¹ انظر :

E. Conte, "Alliance et parenté élective en Arabie ancienne; éléments d'une problématique", l'Homme, n° 102, avril - Juin 1987, p 123.

<sup>2</sup> انظر مثلا : ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 4، ص 47، وذلك بخصوص الحارث بن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب بن هاش.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> يوجد فرق واضح بين الذكور والإتاث خاصة في النسب، فلا قيمة للأولاد الذين تخلفهم البنت باعتبارهم يدخلون في نسب أبيهم، رغم ذلك نقرا في كتب الإنساب التي تتلولت ذكر الأشخاص الهائين في التاريخ الإسلامي إشارة لذلك، فيقول الزبيري مثلا : "وقد انقرض ولد أبي العاصي بن الربيع بن عبد العرّى إلا ولد ابنته مريم" : الزبيري، كتاب نسب قريش، ص 158.

ويبدو أن هذا من أسباب نزول آية "إن شانئك هو الأبتر": سررة الكوثر، الآية 3. ومعنى شانئك: عدرك: القطر:
 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 4، ص 563. واعتبرت جاكلين الشابي لقب الأبتر مشمونا بمعلى جنسي انظر:
 J. Chabbi, Le Seigneur des Tribus, p 297 et p.

٥ معالة هامة وخصوصية من أبرز خصوصيات الثقافة الانثروبولوجية العربية القديمة.

٥ ذكر ابن حبيب زيد بن حارثة في كتابه المحبر، ص 128، في قائمة "موالي رسول الله"، مما يزيد في اثبات الالتباس الذي تميّزت به مصطلحات الغرابة الإختيارية.

<sup>7</sup> سبق وأن تعرّضنا إلى ذكره .

كر يا عنترة فأجابه العبد لا يحسن الكر إنما يحسن الحلاب والصر ، فقال له أبوه كر وانت حر ثم استلحقه بنسبه بعد ذاك !.

وأثارت هذه القضيّة جدلا كبيرا بين الفقهاء، فهناك من يقول أنّ النّبتي يلحق الولد بالسّيد لأنّ الأمة فراش كالحرّة وإن مات السّيد ولم يستلحقه ثمّ استلحقه ورَتْتُه بعده لِحق بأبيه وهناك من لا يُقرّ بذلك ويعتبره زنا ونستعرض في هذا السّياق رواية طريفة أوردها البلاذري في كتابه أنساب الأشراف، نتمثّل أحداثها في ما يلي :

كان عبد الرّحمان بن خالد ناسكا وشهد صقين مع معاوية، وكان الحجّاج بن علاط السلّمي ادّعى عبيد الله بن رياح وكان عبدا أسود لخالد بن الوليد بن المغيرة وذكر أنه أتى أمّه في الجاهليّة، فخاصم فيه نصر بن الحجّاج بن علاط السلّمي عبد الرحمان بن خالد بن الوليد إلى معاوية، فقضى به معاوية لبني مخزوم وناول نصرا حجرا وقال له قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم الولد للفراش وللعاهر الحجر فقال نصر فهلا قضيت بهذه القضية في زياد ؟4

وتذكر مصادرنا أن من بين الأطراف التي يجوز للرّجل تبنيها أبناء زوجته من رجل آخر ونذكر من ذلك تبني سفيان بن معمر من بني جمح شرحبيل إبن زوجته حسنة من الأشعريين<sup>5</sup>، كما يمكن أن تربط بين الطرف الذي يتم تبنيه والطرف المتبني علاقة قرابة دموية واقتطفنا كمثال عن ذلك ما أورده هشام الكلبي في جمهرته بخصوص ولد كنانة، فذكر من بينهم عبد مفاة وأمه الذفراء وهي قكهة بنت هني بن بلي من قضاعة وأخوه لأمة علي بن مسعود الغستاني، فحضن هذا الأخير أولاد عبد مناة وألحقهم بنسيه<sup>6</sup>.

وتوكد كلّ هذه الأمثلة رواج عادة الثبتي في المجتمع العربي الجاهلي ويبدو أنّ الثّبتي، كغيره من العقود الأخرى التي سنتعرّض إلى دراستها لاحقا، يتمّ بصفة علنيّة في موكب رسميّ بعد استشارة مجلس القبيلة ۖ والحصول على موافقته أ ذلك أنّ التبتّي لم

أبو الفرج الأصفهائي، الأغاني؛ ج 8، ص 237.

ثيثير هذا الموضوع نقاشا حاذاً والقساما له تأثيره العميق في الضمير الإسلامي، يمكن ربطه بموقف الإسلام المتردد من قضية القمري "والوطئ بملك اليمين"، فالوطؤ يبجر عنه الحمل، فكيف يكون إذا موقف الإسلام من الأبناء الذين ينشؤون في إطار هذا النوع من العلاقات ؟ وإن هذا يجعلنا نتطرق إلى قضية العبودية الذي خللت قائمة في المجتمعات الإسلامية إلى عهد خير بعيد رغم تشجيع الإسلام على عتق العبيد.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> ابن منظور، لسان العرب، ج 12، ص 252 : ويبدو أنّ هذا المثلوك كان متداولا بين العرب الجاهليين. ويبدو أنه كان لبعضهم إماه بغايا وكان مادتهن يلمون بهن، فإذا جاءت إحداهن بولد ريّما ادّعاء السّبد.

البلاذري، الساب الأشراف، ج 10، من 211 - 212.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> ابن حبيب، *المنمّق*، ص 254.

<sup>6</sup> الكلبي: جمهرة النسب، ص 21.

<sup>7</sup> زاجع الفصل الثالث من هذا الباب

يكن قرار ا فرديًا بل تتدخّل فيه المجموعة التي سيتم انتساب المُثبِّتي إليها2، و هذا يتماشي إلى حدّ بعيد مع مبادئ الثقافة العربية القديمة المتميّزة بذوبان الفرد في صلب المجموعة ويتم الثبتي في احدى الأماكن العامّة كالأسواق أو في الحرم المكي بالنسبة لقريش حيث يعلن الشخص بشهادة قبيلته، قراره تبنى من اختاره طرفا لذلك ويتعّهد أمام الناس بأنّ فلانا هذا اصبح ابنه يحمل اسمه وأنّ احدهما اصبح وريثا للآخر<sup>3</sup>.

وبالتَّالَى يصبح للمُتَبِّنَى نفس الحقوق التي يتمتَّع بها الابن الصَّريح، هذا على الأقل من النَّاحية النَّظريَّة، وأهم هذه الحقوق حقه في وراثة أبيه ويُذكر من ذلك أنّ حقيقة سبب دخول آل عامر بن ربيعة في بني عدي بن كعب أن الخطاب تبناه فورثه مع و لده4.

ويُشترط ممن يتم تبنيه أن يكون مقطوعا من قرابته الأصلية ويتماشي هذا إلى حد كبير مع مبدأ منع الانتماء الثنائي الذي ظلّ من السمات الأساسية للثقافة العربية ويتقق مع قانون وحدة المجموعة وتماسكها وتأزرها وتكثلها كجسد واحد، لدفع أيّ خطر بداهمها من الخارج أو للهجوم على الآخرين<sup>5</sup>.

ويظل الشخص الذي يتم تبنيه في مرتبة دونية بالنسبة للصريح تدل عليها تسميته بالدّعيّ والمُلحق والمُستلاطِ كما سبق أن ذكرنا ذلك، فلا يمكنه أبدا بلوغ رتبة الصّريح ولا يُنسى أصله وإنّ تبنيه وإلحاقه بنسب أبيه الذي دعاه ابنا له يظلّ انتسابا منقوصا من جهة الأمّ فلا يمكنه أن يكون مُخْوِلا بل مُعِمّا فقط<sup>6</sup>.

وسبق أن بيِّنا أنَّ الثقافة العربيَّة القديمة تولى أهميَّة بالغة للنسب من جهة الأمّ أي الأخوال ونذكر ممّا ورد في بدر من شعر، ما قيل بخصوص العاص بن منبّه:

أ قد لا توافق القبيلة على شخص يكون مطالبا بدم أو سبي من قبيلة معيّنة : النظر :

P. Bonte, E. Conte, C. Hames..., Al Ansāb..., p 85.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> يتحصَّل الشخص الذي رقع تبنيه على نسبة قبيلة المتبنّى، ونشير إلى وجود فارق بسيط بين النسب والنسبة وإن كان الحذع واحدا، فالتسب اسم "جنيالوجيّ" يحدّد "موقع" الشخص داخل سلسلة من معلاسل النسب، بينما تمثل النسبة تسمية قبليَّة أو عشائريَّة في الأصل، تضع الفرد داخل مجموعة أوسع : الظر ابن منظور، اسان العرب، ج 14، ص 118- 119، حيث نقرأ: "النسبة: الاسم". وانظر أيضا: 57- Art "Nisba" dans El, TVIII, p 54 - 57

قدا ما فعله الرسول، و هو ابن ثقافة عصره وبينته، عند تبنيه ازيد بن حارثة : انظر ابن هشام، السيرة اللبويّة، القسم الثاني، ص 54.

قال اسمه عامر بن الخطاب إلى أن نزايت الآية عدد 5 من سورة الأحزاب التي حرّمت التبتي، فلسب إلى أبيه ربيعة : ابن حبيب، المنفق، من 259.

ة عبر عن هذا المبدأ روبرتسن سبيث في كتابه: . Kinskip and marriage in early Arabia, p 59, انظر: . P. Bonte, E. conte, C. Harnes..., Al Ansab...p 85.

ق بلغ سالم بن حذيفة هذه المرتبة الخاصة والاستثنائية، فاصبح شيمًا لما تبناه أبو حذيفة ومُخولا لما أرضعته زوجة أبي حذيفة ؛ الظر نفس المرجع، ص 83.

وإنّ المرتبة الدّونية التي كان يحتلها الدّعيّ في المجتمع العربيّ القديم تبرز من خلال ما خلفه العصر من أدب شعريّ بالخصوص، ذلك أنّ الأدعياء كانوا دائما محلّ ثلب النّمتابة وهجاء الشعراء فلعت بعضهم بالهجناء² وخصوصا أولئك الذين ولدتهم الإماء وفي كتاب الأغاني أمثلة عديدة من هذا القبيل نذكر منها ما قاله الحكم الخُضئريّ<sup>3</sup> في هجائه للشاعر ابن ميّلاة<sup>4</sup>:

ومالك فيهم من أب ذي دسعة ولا ولدتك المحصنات الكرائم وما أنت إلا عبدهم إن تربهم من الدهر يوما تُستَربك المقاسم رمى نهبل في فرج أمك رمية بحوقاء تسقيها العروق التواجمة 5

ويروى أنّ ميّادة أمّه كانت أمة لرجل من كلب وزوجة لعبد له يقال له نهبل، فاشتراها بنو ثوبان وأقبلوا بها إلى الشام وكان أبرد أبوه من سفلة النّاس يرعى ماشية أهله، فأرسلوا ميّادة ترعى الإبل معه فوقع عليها ولمّا برز بطنها سألوها لمن الجنين، فقالت لأبرد فولدت الرّماح وأقرّ به أبرد وادّعاه أ، إلا أنّ الشّكوك ظلّت تحوم حول صحة انتسابه إلى أبرد فقيل:

انهبل ابوه أم المريّ تب تبايها8

ولم تدر حمراء العجان<sup>7</sup>

ومن جهة أخرى اختُلف في أصل أمّه فهناك من جعلها فارسيّة وقال البعض الآخر بربرية أو صقلبيّة، فلم تكن إذا من الحرائر العربيّات ممّا زاد في جلب السنبّ له وإنّ هذا في الحقيقة تواصل لسلوك قديم، خلف آثاره من الفترة الإسلاميّة الأولى، حيث بالغ حسّان بن ثابت في هجاء أشراف قريش ناعتا إيّاهم بالهجناء، وأنّهم كانوا سمرا وأحباشا ثمّ تبنيهم من قبل الأشراف فورثوا شرفهم.

وقال حسّان للوليد بن المغيرة :

أ ابن هشام، العثيرة النبويّة، القسم الثاني، ص 15- 16.

ألهجين : العربي ابن الأمة الله معيب, والهجلة في الذاس والخيل إنما تكون من قبل الأم فإذا كان الأب عنيقا والأم ليست كذلك كان الولد هجيدا : انظر ابن منظور ، لسان العرب ، ج 15 ، ص 42 - 43.

a راجع نسبه في كتاب أبي الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج 2، ص 520.

مسبق وأن تعرّضنا إلى ذكره أنفا في الباب الأول من هذا العمل. واسمه الرّماح بن أبرد بن ثوبان بن سراقة بن حرملة وهو مُضرَيّ. وابن ميّادة شاعر فصيح مقدّم مخضرم من شعراء الدّولتين الأمويّة والعباسيّة وكان عرّيضا للشرّ طالبا مهاجاة الشعراء ومُسابّة الدّاس فكانوا يهجونة : انظر نفس المصدر، ص 503 - 504.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> نفس المصدر ، من 504.

نفس المصدر، ص 605 - 504.
 العجان: الذبر وقيل: هو ما بين القبل والذبر. وفي حديث طي أن أعجميا عارضه فقال له: اسكت يابن حمراء العجان. وهو سب كان يجري على السنة العرب: ابن منظور، اسان العرب، ج 9، ص 72.

<sup>8</sup> أبو الفرج الأصفهائي، الأغاني، ج 2، ص 506.

فمالك من كعب قناة صليبة

ويبدو حسب الرّواية أنّ المغيرة أو الوليد قد استُرضيع في بني شجع بن عامر بن ليث بن بكر بن عبد مناف بن كنانة بن خزيمة فمات فجعلت الشّجعية ابنها مكانه وسمّته المغيرة أو الوليد و ادّعت أنّ الميّت ابنها 2.

وتعرّض المغيرة أيضا إلى هجاء عثمان بن الحويرث بن أمد، وكان شاعرا هجاءا لقريش في الجاهليّة، فقال:

وإنَّى امرؤ من جذم كعب مقابل  $\,\,$  وأنت ضعيف الجدّ الصف مُلصق $^{3}$ 

ولم ينجو معاوية بن أبي سفيان نفسه من هذا الثلب في نسبه والماتج عن كثرة عمليّات النبني والإلحاق الحاصلة في سلالة أسلافه وذكر الهيثم بن عدي في كتاب المثالب أنّ أبا عمرو بن أميّة كان في الأصل عبدا لأميّة بن حرب، اسمه ذكوان فاستلحقه أميّة وتبنّاه وذكر الهيثم أنّ معاوية سأل دغفلا النسابة أن يصف له أميّة فقال رأيته شيخا قصيرا نحيف الجسم ضريرا يقوده عبده ذكوان فقال معاوية مه ذاك ابنه أبو عمرو4.

وثبيّن هذه الرّواية كغيرها أنّ عمليّات الثبني والإلحاق في النسب لا تنسى، بل تحفظها الذاكرة الجماعيّة، فيظلّ الحميل وهو الغريب الدّعيّ في غير نسبه الأصليّ<sup>5</sup>، منبوذا ومُحتقرا حتى بعد موته مخلفا العار لبقيّة سلالته المنحدرة منه.

فهل يمكن أن يكون ذلك من بين الأسباب التي جعلت الإسلام ينهي عن التبني<sup>6</sup> ويأمر بالحاق الأبناء بآبائهم الأصليين، فادعوهم لأبائهم أ، وذلك في إطار سعيه إلى طمس الفوارق بين الشرائح الاجتماعية على أساس النسب والحسب، إذ لا فرق في الإسلام بين أعجمي وعربي إلا بالتقوى والإيمان ؟

كما نتساءل من جهة أخرى إن لم يكن النهي عن التبني سببه الرئيسي قضية الميراث؟ ذلك أن عمليّات الإلحاق التي كانت رائجة بكثرة في المجتمع العربي، تؤدّي إلى تشتّ الميراث وتفتّه، ممّا يتسبّب في تذمّر أصحاب الحقّ الشرعيّين<sup>8</sup>، كلّ هذا في

<sup>1</sup> البلاذري، *الساب الأشراف*، ج 10، ص 170- 171,

<sup>2</sup> انظر نفس المصدر، نفس المتعدين.

<sup>3</sup> الكلبي، جمهرة النسب، ص 75.

<sup>4</sup> أبو القرج الأصفهائي، الأغاني، ج 1، ص 45.

أ وأصل الحميل الذي يُحمل من بلده صغيرا: انظر ابن منظور ، اسان العرب ، ج 3، ص 333 - 334.

<sup>\*</sup> *سورة الأحزاب*، الآيات 4 و5 و37 التي نزلت في زيد بن ثابتة كما سبق وأن تعرضنا إلى ثلاف وفي الحديث : "لا دعوة في الإسلام" : ابن منظور *، انسان العر*ب ، ج 4، ص 363.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup>سورة الأحزاب، الآية عدد 5.

وهم الأبناء والإخوة وكمل أفراد العصبة التي ترث.

إطار نظام جديد حاول الاسلام إرساءه في إطار حضارة الدولة والكتابة.

هذا بخصوص قرابة التبني التي يغلب عليها الطابع الاختياري الفردي والتي قد تتشابه من هذه الناحية مع القرابة بالرضاعة وإلى جانبها عرف المجتمع العربي القديم صنفا آخر من القرابة الاختيارية أيضاء القائمة على العقود في مستوى يتعدى التزعة الفردية والذاتية الضيقة إلى المجموعة فتتغيّر الأسباب والأهداف والاستراتيجيّات.

#### • الحلف

يقول ابن منظور في تعريفه للحلف الحلف اليمين وأصلها العقد بالعزم والتية والحلف اليمين وأصلها العقد بالعزم والتية والحلف العهد يكون بين القوم وقد حالفه أي عاهده وتحالفوا أي تعاهدوا وأصل الحلف المعاقدة والمعاهدة على التعاضد والتساعد والإثفاق والحَلِفُ القسم وحَلفَ أي أَقسَمَ المعاقدة من خلال هذا التعريف أن الحلف عهد لا يُعقد إلا بالحَلف أو القمنم ويمكن ادراجه ضمن مختلف العقود الأخرى التي عهدها العرب القدامي وأحاطوها بعناية فانقة وقدسوها لأهميتها في مجتمع لم يكن يعرف حضارة الكتابة.

ويدخل الحلف في إلهار ما عبرنا عليه بنظام القرابة الاختياريّة لأنّ الحليف عالبا ما يختار الطرف الذي يحالفه وفق مقاييس دقيقة، فلم بكن الحِلف يجري تلقائيًا وعلى سبيل الصندفة، بل كان سلوكا إستراتيجيًا وهادفا.

ويُعتبر الحلف من العقود القارة نسبيًا وكانت له دواحيه الخاصمة المتمثلة في انفصال الفرد لسبب ما عن قبيلته الأصليّة أو قرارها خلعه، ممّا يجعله مضطرّا لطلب حماية قبيلة أخرى تمنحه نسبتها، حتى لا ينعدم وجوده ويُهدر دمه.

كما يلجأ من اقترف إثما إلى عقد حلف مع قبيلة قوية قادرة على منع ذمته وحمايته من الثار والأمثلة عن ذلك كثيرة ومتنوعة نذكر من بينها قصة حلف آل عبد الله بن مسعود وأصله أنّ مسعود قدم مكة بفرس عربي وناقة مهريّة، فقال: من يأخذ منى هذين وأعقد حلفي إليه ؟ فلِني مُؤثم والمُؤثم المطلوب بالدّم² ولا يفوتنا ملاحظة أنّ هذا الحلف كان بمقابل ماذي وقد يكون سبب طلب الحلف من أجل الرّحم فقط ونذكر كمثال حلف بني نسيب بن الحارث بن عمر بن مازن بن منصور في بني نوفل بن عبد مناف³، أو للأخوة ومن جهة الأمّ خاصة، والأمثلة عن ذلك كثيرة نذكر منها حلف آل

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> أبن منظور ، *لسان العرب* ، ج 3 ، ص 285.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> ابن حبب، المنفق، ص 244 - 245. <sup>3</sup> انظر : نفس المصدر، ص 243 - 244.

عاصم من بني سعد بن بياضة بن سبيع من خزاعة، لعوف بن عبد عوف من بني زهرة من كلاب وكان الذي دعاهم إلى حلف عوف هذا أخوه الأمهم خياب بن الأرت وكان مو لاه أو كان من أسباب الحلف أيضا وفي نفس إطار القرابة البيولوجيّة؛ الخؤولة ونذكر كمثال حلف بني الحارث بن فهر وعبد مناف بن قصي وكان سببه أن عبد العزى بن عامرة بن عميرة بن وديعة بن الحارث ابن فهر تزوّج حيّة بنت عبد مناف بن قصى وكانت من ساكني الليث وهو واد بالحجاز بين السرين ومكة، فولدت له أبا همهمة فلمّا ثبت قال الأبيه: ما مقامنا بأرض ليس فيها بنو عبد مناف؟ فلحق بأخواله في الحرم فحالف فيهم ونكح ابنة خاله أبي عمرو بن عبد مناف وقدم بنو الحارث بن فهر فحالفوا معه<sup>2</sup> وما نستنتجه من هذه القصتة هو أنّ الحلف يمكن أن يكون فرديًا أي يعقد بين شخص واحد ومجموعة، أو جماعيًا يعقد بين جماعتين كما نستنتج من خلال الروايات الواردة في مصادرنا أنه كثيرا ما كان يتبع عقد الحلف نكاح بين الطرفين المتعاقدين $^3$ ونعثر في مصادرنا على حالات عديدة بطلب فيها الفرد النصرة من أخواله أو من اخوته لأمّه حتى يحصل على إحدى حقوقه كالميراث وغيره<sup>5</sup>، هذا من جهة وقد تكون أسباب الحلف عقائدية دينية كحلف حارثة بن الأوقص السلمي وكان رجلا متعبدا، يطوف بضمار وهو بيت فيه صنم ابني سليم، فقيل له إنه يُوجِد بينا بمكة يتعبِّد له أهله وكلّ من جاء من العرب، فقال : فهو أولى من هذا البيت، الأخرجن إليه فقيل له : إنك الا تستطيع أن تقيم به إلا أن تحلف أهله، فخرج حتى قدم مكة فحالف أميّة بن عبد شمس بن عبد مناف<sup>6</sup> وحتى وإن لعب الخيال دوره في حياكة هذه القصص، فما يهمّنا هو ايمان المجموعة بها في الفترة التي تمت أثناءها عمليّات التدوين والتي لا تبعد عنها كثير ا من النّاحية الزّمنيّة، هذا على الأقلّ في المستوى العمر ي للدّهنيات، الذي كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك مرارا، لا تتغيّر بسرعة.

ويبدو من خلال ما ورد في مصادرنا أنّ العرب القدامي كانوا يختارون الأطراف التي يتعاقدون معها، ممّا يزيد في الثبات الصّفة الاختياريّة والإراديّة لهذا النّوع من القرابة.

أ نفس المصدر؛ من 244.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> نفس المصدر ، ص 267 - 268.

<sup>&</sup>quot; انظر الباب الأول من هذا البحث.

نذكر بأهميّة هذا التوع من القرابة في التقاليد العربيّة القديمة إلى درجة اعتبار الخال بمثابة الوالد. ويستمة هذا الفكر جذوره من العهد المتامي، لمنا قال لبان لابن أخته يعقوب : "أذا خالك ووالدك" : انظر الطبري، تاريخ الطبري، ج 1، حد، 218

أنظر ابن حبيب، المنمق، ص 239 - 240 "حلف بني شيبان المتاميّين".

انظر نفس المصدر، ص 236 - 237.

وطبيعي جدًا أن يقع إختيار الأطراف القوية القادرة على أداء ما يترتب عن الحلف من واجبات سنذكرها في ما يلي وأهمها حماية الحليف ومنع ذماره ويمكن لطالب الحلف حتى أن يغير الطرف الذي تحالف معه إذا لاحظ عليه بعض الضبعف أو المتخاذل، أو علم بذلك عن طريق طرف ثالث ونذكر في هذا السياق ما حدث لحلف رئاب بن يعمر أبو جحش الذي جاء مكة فطلب الحلف في قريش فدعته بنو أسد بن عبد المعزى فجالفها، فقيل له: أتحالف أشأم بطن في قريش؟، فنقض الحلف منهم، وحالف بني عبد مناف أو بني أمية كما زعم أ.

وقد يكون من أسباب نقض الحلف من قبل طالبه أنّ الحليف ليس له ولد ونذكر كمثال حلف مسعود بن عمرو لعبد الله بن جدعان التيمي، فلمّا حضرته الوفاة قال له: إنّه لا ولد لك ولا ينبغي لنا أن نقيم مع من لا ولد له فأردد إلينا حلفنا، فردّه إليهم وبرئ إليهم منه2.

وهذا يجعلنا نعرّج على موضوع هام يتمثّل في أهميّة الانجاب في المجتمع العربي القديم، فمن لا ولد له يصبح أبترا وينقرض نسبه، ممّا يفسّر رواج ظاهرة الثبني فيكون صبب طلب إلغاء الحلف مفهوما في هذه الحالة، وهو توقف نسل الحليف وانقراض مسلالته وزوال الحلف بزوال أحد طرفيه.

ومن جهة أخرى يمكن للطرف الذي حالف أن يتراجع في حلفه ولا بدّ في هذه المحالة أيضاء من سبب أو تعلّة ونشير هنا إلى حلف الأوس وقريش في الفترة الجاهليّة وتقول الرّواية أنّ الأوس خرجت جالية من الخزرج فنزلت على قريش بمكة فحالفتها ويبدو أنّ الوليد بن المغيرة كان غائبا فلما رجع طلب من قبيلته أن تقطع حلف الأوس فقالوا له : بأيّ شيء 46

فلا بدّ إذا من سبب للتراجع في عقد أو عهد في العرف العربيّ القديم وخاصمة الحُلف الذي كان يوليه العرب أهميّة خاصة وتقديسا نستشقه من خلال الطابع الرّسميّ والاحتفاليّ الذي حُص به في التقاليد والمنتن العربيّة، حيث كان يُعقد طبقا لطقوس ثريّة بالرّموز ومعبّرة عن معاني دقيقة وعهود يلتزم بها كلّ طرف تجاه الآخر.

وكان العرب على ما بيدو يتحالفون في العشرين من ذي الحجّة وهي فترة تتجمّـع فيها العديد من القبائل العربيّة في مكة وكانوا يتواعدون لذلك قبل العشــر<sup>5</sup>

<sup>1</sup> انظر نفي المصدر ، ص 237 - 238.

<sup>2</sup> نئس التصدر، من 248.

<sup>3</sup> ونقرا في رواية أخرى أنه أبو الجهل بن هشام : ابن حبيب، نفس المصدر، ص 271,

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> نفس المصدر، من 268,

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 4، ص 103.

وقال أبو أحمد بن جحش، وكان حالف حرب بن أمية، لأبي سفيان عندما عمد إلى بيع داره، لمّا هاجر إلى المدينة بعد إسلامه:

> الا ذكرت ليالي الـ عشر التي فيها القسامه 1 عقدي وعقدك قائم أن لا عقوق ولا أثامــــه 2

ويبدو أنّ الأسود بن المطلب كان قد دعا أبا أحمد إلى أن يحالفه فأبى وحالف حرب بن أميّة، فقال أبو أحمد أيضا:

أبني امامة كيف أخذل فيكم وأنا ابنكم وحليفكم في العشر ولقد دعاني غيركم فأتيتكم وفياً أتكم لنوائب الذهر

وكان الحلف يتم بصفة علنية في المواسم المكبرى، حيث يتبادل الطرفان المتحالفان تعهداتهم بمشهد ومسمع جميع الحاضرين، على شكل دمي دون دمك ومالي دون مالك<sup>3</sup> ويبدو أتهم كانوا يتماسحون كما يتماسح البيّعان ولتجمع مختلف الرّوايات الواردة في المصادر بخصوص بيعة العقبة أنّ اللقاء بين الرّسول وعمّه العباس ومعشر الخزرج، جرى على الشّكل "الجاهلي" القديم الذي عهده العرب القدامي في مثل هذه المناسبات ولتجسيده بسط الرّسول يده ليضرب عليها البراء بن معرور أو أبو الهيثم بن الثيّهان أو أسعد بن زرارة على ما يبدو<sup>5</sup>.

ونستشف من خلال ما سبق أهمية الرّموز في الثقافة العربية القديمة التي من شانها أن تؤكد وتزيد في هبية كلّ ماهو معنويّ بتجسيده ماديّا عبر الرّمز ومن ذلك أنّ العرب الجاهليّين كانوا يقومون بقرن الحليفين بحبل، فيطلق عليهما اسم القرينين<sup>6</sup> ويهوّلون الموكب بإشعال نار يلقون فيها ملحا، فيتفقع وتسمّى هذه النار الهولة ومنها تسمية المحقف بالمهوّل<sup>7</sup>.

ومن بين الرّموز الأخرى المجسدة للحلف والتي حفظتها الذاكرة الجماعيّة بعناية

أ مبق وأن بيّنا المماهاة الكبيرة بين الحلف والشمّ, والثسم اليمين وتقامم القوم تحالفوا : انظر ابن منظور السان العرب ع 11، ص 164 - 165.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> ابن معد، الطبقات الكبرى، ج 4، ص 102. وما نلاحظه هو مدى رسوخ هذا التوع من العقود في الذاكرة الجماعية الحية ويُثبت مدى أهميتها في الثقافة العربية حتى بعد ظهور الإسلام.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> نفس المصدر، ص 103, سوف نتحرّض **في ج**ميع معتويات هذا العمل إلى موضوع الدّم وأهمَيّته البالغة في الثقافة العربيّة القديمة.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> نفس المصدر ۽ نفس الصفحة.

<sup>6</sup> انظر نس المصدر، ص 8 - 9.

و يبدو أن ذلك وقع لكل من طلحة بن عبيد الله وأبا بكر الصنديق في الجاهلية. وكانا يعرفان بالغرينين ؛ انظر : البلاذري، الساب الأشراف، ج 10، ص 130.

أبن منظور، السان العرب، ج 15، ص 162. ويظهر أنه كان في الجاهليّة لكان توم نارا عليها معدلة وهذا نعتبره من جهتنا دليلا إضافيًا على أهميّة عليصر النار والمتمع في المعتقدات والطقوس الذينيّة عند العرب القدامي.

فانقة، غمس أيدي المتحالفين في سائل  $^1$  وكان هذا لمّا تحازبت قريش  $^2$ ، فغمس كلّ من بني عبد مناف وبني أسد بن عبد العزى وبني زهرة بن كلاب وبني تيم بن مرّة وبني الحارث بن مائك بن النضر بن كنانة أيديهم في الطبب فسمّوا المطبّبين  $^3$  ونحر الأخرون وهم عبد الدّار بن قصى وسهم وجمح ومخزوم بن يقطة وعدي بن كعب، جزورا وغمسوا أيديهم في دمه ولعق رجل من بني عدي من ذلك الدّم لعقة، فلعق الأخرون واحتلفوا فسمّوا الأحلاف ولعقة الدّم  $^4$  وكذلك ولغة الدّم، كما أشرنا إلى ذلك.

ويترتب عن عقود الحلف جملة من الحقوق والواجبات يحترمها الطرفان المتحالفان، تبرز بوضوح في سياق الخطب المُلقاة في مثل هذه المناسبات التي يتم اثناءها تبادل العهود والنسم على احترامها وتقديسها ومن ذلك دمي دون دمك ومالي دون مالك والتي تقسح عن بلوغ الحليف مكانة هامّة بالنسبة لمن عقد معه الحلف ولكامل جماعته وهي مكانة تعبّر عنها امكانية التسمّي باسم المجموعة المُتحالف معها، ومنه أنّ بني معيص والأدرم بن غالب ومحارب بن فهر كانوا متحالفين وظلوا يسمّون بني فهر طيلة فترة طويلة وهذا نثبته كتب الأنساب والطبقات، فعندما لا يُعرف نسب شخص ما، يقع إدراجه في جماعة أخرى يرتبط معها بعقود الحلف وكان هذا بالنسبة إلى معتب بن عبيد بن سواد بن الهيثم بن ظفر وأمّه من بني عذرة من بني كاهل وأخوه لأمّه عبد الله بن طارق بن عمرو البلويّ، حليف بني ظفر، فمن لم يعرف نسبه في بني ظفر جعله من بني لمكان أخيه عبد الله بن طارق بن عمرو الله بن طارق .

وحافظ العرب في العهد الإسلامي الأول على نفس النظرة التي خُص بها الحليف في مجتمعهم وتجلى ذلك بوضوح عندما طلب الرسول من قريش دخول دار الندوة قائلا لهم: ولا يدخلن أحد إلا أنتم فقالوا له: يا رسول الله إن فينا غيرنا وذكروا له عتبة بن عزوان، فقال النبي : حليف القوم منهم وابن أخت القوم منهم ومولى القوم منهم وتفسر هذه المكانة التي كان يحظى بها الحليف حقه في الزواج في من يرتبط معهم

لمنا أمر الرسول زيد بن الخطاب أن يصعد الجبل يوم أحد ليلقني أبا الجهم فيردّ، قال له هذا الأخير : "أنا والغ الذم" فقال له زيد : "قد اتنك والغ مثلك" وكان يقال لبني عدي ولفة الذم، لأنهم غمسوا أيديهم في الذم لمنا غمسها المطيّبون في العليب : البلاذري، الساب الأشراف، ج 10، ص 465.

<sup>2</sup> نلجا دائما إلى تقديم أمثلة من قريش لغز ارة المادة الإخبارية حولها.

<sup>3</sup> ابن حبيب، المحبّر، ص 166. .

نفس المصدر، ص 166-167.

أنذكر دائما بضعف التزعة الفردية في المجتمع العربي القديم الذي كان يُولى اهميّة بالغة للجماعة والمجموعة.

<sup>6</sup> ابن حبيب، المنعَقى، ص 272 - 273.

<sup>7</sup> انظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 3، من 455.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> انظر الفصل الموالي.

B ابن حبيب، المنقق، ص 263. انظر ما يلي بخصوص الولاء.

بالحلف وهذا نعرفه بخصوص قريش<sup>1</sup>، وسبق لنا أن تعرضنا إلى عديد الأمثلة من هذا القبيل، في إطار دراستنا لمؤسّسة الزواج ويترتب عن هذه المكانة التي كان يحظى بها الحليف تمتّعه بنفس ما يتمتّع به الصّريح من حقوق، أهمتها النصرة والمنعة في النفس والمال والعقل<sup>2</sup>، هذا ما طلبه الرسول على الأقلّ، انفمه ولجميع المسلمين من معشر الخزرج في بيعة العقبة أسألكم لي ولأصحابي أن تؤوونا وتنصرونا وتمنعونا ممّا تمنعون أنفسكم<sup>3</sup> ولمّا أسر العبّاس في بدر قال له الرسول : يا عبّاس افد نفسك وابن أخيك عقبل بن أبي طالب ونوقل بن الحارث وحليفك عتبة بن عمرو ابن جحدم أخا بني الحارث بن فهر، ففدى العبّاس نفسه وابن أخيه وحليفه<sup>4</sup>.

وطبيعي إذا أن يرث الحليف حليفه أو العكس ومن ذلك أن أبا الهيثم بن التيهان<sup>5</sup> حليف بن عبد الأشهل كان يقول: لو انفلقت عني روثة لانتسبت إليها، محياي ومماتي لبني عبد الأشهل<sup>6</sup>، وكان الذي ورثه وورث ابنته أميمة، ولم يكن له غيرها، الضنحاك بن خليفة الأشهلي، ورثهما بالقعدد<sup>7</sup> على بني عبد الأشهل.

إنّ المكانة الاجتماعيّة الهامّة التي يحتلها الحليف، على عكس المولى الذي كان في مرتبة أدنى مرتبة أدنى مرتبة أن الحلفاء كانوا أناسا أحرارا وأشرافا في قبائلهم، فجحش كان من أشراف أسد ودخل في حلف بني أميّة وتزوّج فيهم وذلك يعني أنه صار منهم، ويشمله ما يشملهم من حقوق وواجبات وأهمّها المساهمة في الذية والمشاركة في الحروب ونشير في هذا السياق إلى عدد الحلفاء والأنصار الذين شاركوا قريش في بدر وأحد كما بلغ بعض الحلفاء في قريش مرتبة القيادة أو الرئاسة في العشائر التي دخلوا في حلفها ونذكر كمثال الأخلس بن شريق من ثقيف الذي صار في فترة ما، رئيس عشيرة بني زهرة أو وهو الذي أراد الرسول أن يستجير أبه لما رجع من الطائف ليدخل عشيرة بني زهرة بني زهو الذي أراد الرسول أن يستجير أبه لما رجع من الطائف ليدخل

أ وتشير مصادرنا إلى حصول نفس الشيء في مجتمع بشرب : انظر : ابن معد، الطبقات الكبرى، ج 3، من 452.

أي النّهة : انظر ابن حبيب، العلمّق، ص 261.
 أبن سحد، الملبقات الكبري، ج 3: ص 9.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 13- 14.

ق هو ولد عمرو بن جشم، كان يكره الأصنام في الجاهليّة ويقول بالثوحيد هو وأسعد بن زرارة وكان من أول من أسلم من الانصار بمكة، توقي في خلافة عمر بن الخطاب مناة 20هـ بالمدينة: انظر المصدر نفسه، ص 447 - 448.
ق نفس المصدر، ص 447.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> عرّف ابن منظور القعدد بـ "أقرب القرابة إلى الميّت". والقعدد : القربي والميراث... انظر : ابن منظور، اسان العرب، ج 2، ص 240. وانظر أيضا : ابن حبيب، المحبّر، ص 257 - 258 ويمكن الرّجوع كذلك إلى كتب الفقه التي تتاولت موضوع الثوريث بالقدد بإطناب. وإنّ هذا الذوع من التوريث يتطلب معرفة دقيقة بالتمدب والأنساب.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> انظر ما يلي

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> ابن هشام، المعيرة الليوتية، القسم الثاني، ص 4 - 8. <sup>10</sup> انظر : الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج 1، ص 12- 13 وذكر الجاحظ أيضا يعلى بن منبه من بلعدوية وخالد بن عرفطة من عذرة من قريش.

ليدخل مكة بعد أن قررت قبيلته خلعه وهدر دمه، فقال له: لا يجير الحليف على الصريح، فأجاره مطعم بن عدي سيّد بني نوفل<sup>2</sup> ويؤكد هذا الموقف دقة تراتبيّة المجتمع العربي القديم، فمهما ارتفعت مكانة الحليف وحتى وإن اندمج في الجماعة التي دخل في حلفها وتسمّى باسمها ونال حمايتها، فإنه يظلّ حليفا ولا يمكنه أبدا أن يصبح صريحا.

ولم يتخذ الإسلام موقفا حاسما من الحلف رغم أنه قبل لا حلف في الإسلام، لكنه حافظ على العهود وعلى الثحالفات في سبيل الخير كحلف الفضول<sup>3</sup> الذي حضره الرسول قبل الإسلام وأقرة بعده<sup>4</sup>.

ولوضع حدّ للإشكاليات التي جدّت بعد ظهور الإسلام حول الحلف باعتباره من عقود الجاهليّة، اجتهد الخلفاء كلّ على طريقته الخاصنة لإيجاد الحلول، فقال عمر بن الخطاب كلّ حلف كان قبل الحديبية فهو مشدود وكلّ حلف كان بعدها فهو منقوض  $^{6}$ ، أمّا عثمان فإنّه إعتبر كلّ حلف كان ورسول الله بمكة فهو جاهليّ وما كان في المهجرة فهو إسلامي وأنّ لا حلف في الإسلام  $^{6}$  وقضى على بن أبي طالب أنّ كلّ حلف كان قبل نزول لإيلاف قريش، فهو جاهلي وكلّ حلف كان بعد نزولها فهو منقوض  $^{7}$ .

وعلى كلّ حال عوض الإسلام الحلف إلى حدّ ما بالمؤاخاة التي كانت على ما يبدو بعد قدوم الرسول إلى المدينة وقبل بدر<sup>8</sup>، بينما ذكر ابن حبيب في كتابه المحبّر أنّ الرسول آخى قبل الهجرة بين أصحابه المهاجرين على الحقّ والمواساة وذلك بمكة ولمّا هاجر الرسول من مكة إلى المدينة آخى بين المهاجرين والأنصار على الحقّ والمواساة وأن يتوارثوا بعد المماة دون ذوي الأرحام، ثمّ نزلت سورة الأنفال فصارت المواريث للرّحم دون المؤاخاة 10.

<sup>1</sup> انظر ما يلى بخصوص الإجارة.

<sup>2</sup> تعرضت جاكلين الشابي لدرامية هذه المسألة في كتابها Le Seigneur des Tribus، ص 294 - 300

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> سبيه أنّ الزبير بن عبد المطلب وعبد الله بن جدعان ورؤساء هاشم وزهرة وتيم اجتمعوا فاحتلفوا ألا يدعوا أحدا يظلم بمكة أحدا إلا نصروا المطلوم على الظالم وأخذوا له بحقه : انظر : ابن حبيب، المحتبر، ص 167 والعلمق، ص 275- 282.

قال الرسول : "لقد شهدت حلفا في دار ابن جدعان ما أحب أتي نقضته ولو كان لمي حمر النعم ولو دعيت اليوم إليه لأجبت" : المصدر السابق، ص 279.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> ابن حبيب، المنفق، ص 262 - 263.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> نفس المصدر، من 262.

<sup>7</sup> نفس المصدر؛ نفس الصنفحة,

<sup>8</sup> نزلت يوم بدر أية الميراث وانقطعت المؤاخاة ; ابن سعد، الطّبقات الكبرى، ج 4، ص 35.

أخى بين نفسه وبين علي بن أبي طالب. وأخى بين حمزة بن عبد المطلب وبين زيد بن حارثة مولاه ... : النظر ص 70 و71 من المصدر المذكور أعلاه في اللص.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> هذا هامّ ويفتكر إلى حدّ ما، سبّب تحريم الإسلام التبني وغيره من العقود كالحلف والمؤاخاة التي تعمع لأصحابها بالورائلة. وإيقانه مثلا على القرابة بالرّضاعة دون غيرها من الانواع الأخرى التي نقضها !

ويتبين من خلال القائمة الواردة في كتاب ابن حبيب باسماء الذين آخى بينهم الرسول من المهاجرين والأنصار، مراعاته لمسالة الكفاءة الاجتماعية فوقعت المؤاخاة بين المولى والمولى، والمصريح مع الصريح أو الحليف وأشير مثلا أنّ الرسول آخى بين سعد مولى عتبة وتميم مولى خراش بن الصمة كما آخى الرسول بعد الهجرة بين بعض المهاجرين الذين كانوا في الجاهلية متحابين ومتصافيين ونذكر على سبيل المثال مؤاخاته بين العباس بن عبد المطلب ونوفل بن الحارث لما قدما عليه مهاجرين واقطعهما في المدينة بموضع واحد وفرع بينهما بحائط فكانا متجاورين 2.

وإلى جانب الحلف والمؤاخاة عرف العرب نوعا أخر من العقود وهو الإجارة.

### \* الإجارة

يقول ابن منظور الجار الحليف والجار الناصر  $^{5}$  وفي القرآن والجار ذي القربى والجار الجنب والجار الجنب وفي التفسير الجار ذي القربى الذي بينك وبينه قرابة والجار الجنب الذي ليس بينك وبينه قرابة ويشرح ابن منظور الجار الجنب أن لا يكون له مناسبا فيجيء إليه ويسأله أن يجيره أي بمنعه فينزل معه، فهذا الجار الجنب له حرمة نزوله في جواره ومنعته وركونه إلى أمانه وعهده  $^{7}$ .

وكان هذا النوع من العقود رائجا بكثرة في المجتمع العربي في الفترة الجاهلية اقتضته ظروف البيئة ويجري عقد الإجارة أيضا أثناء موكب علني في أماكن التجمعات العامة المتمثلة في الأسواق وخاصة سوق عكاظ.

ويتبيّن من خلال الرّوايات التي تتضمنها مصادرنا بخصوص الإجارة، أنها كانت من أنواع العقود المؤقّنة، والغاية منها منع ذمة المستجير وتأمينه على حياته بدفع الخطر عنه أثناء مدّة معيّنة وتباهى العرب القدامى بهذه الخصلة التي تتطلب من صاحبها مقدرة وقوّة ومنه قول عمرو بن كلئوم:

<sup>1</sup> ابن حبيب، المحير، ص 72.

<sup>2</sup> ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 4، ص 19 - 20.

این منظور ، اسان العرب ، ج 2، ص 414.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> سورة اللساء، الآية 36.

<sup>5</sup> ابن كثير ، تنسير القرآن العظيم ، ج 1 ، ص 488.

<sup>8</sup> راجع بخصوص هذا المفهوم الياب الثالث.

<sup>7</sup> ابن منظور ، اسان العرب ، ج 2 ، ص 4 4 4.

وأوفاهم إذا عَقدوا يمينا1

ونوجَد نحن أمنعهم ذِمَارًا وقال طرفة مفتخرا بنفسه :

ولست بحلال النَّلاع مخافة ولكن متى يَستَرْفِدِ القومُ ارفِدِ2

وكانت العرب تمتدح بالدّب عن الجار، فيقولون : فلان منيع الجار حامي الدّمار حتى كان فيهم من يحمي الجراد وكان لهم طقوسهم في الإجارة، تعبّر عنها جملة من الرّموز كقولهم : عُدْتُ بِحَقوم إذا عاذ به ليمنعه واعتصم وإستجار به وقال شاعر :

سماع الله والعلماء أتى اعوذ بحقو خالك، يا ابن عَمْرَو<sup>3</sup>

والأصل في الحقو حسب ماهو وارد في لسان العرب معقد الإزار، ثم سُمّي الإزار حقوًا لأنه يشد على الحقو أي الخاصرة وتعكس هذه الصورة المعبّرة للغاية، مدى أهميّة الإجارة في العرف العربيّ القديم إلى درجة الرّمز إليها بمعقد الإزار، الذي يُسْدَ حول الخاصرة بكلّ عناية ويُثبّت فوقها، حتى لا ينكشف الجسد عاربا.

وفي نفس سياق الرموز المعبّرة عن الإجارة، تشير بعض الروايات الواردة في المصادر أنّ فكيهة بنت قتادة، من بني قيس بن ثعلبة، أجارت السليك بن السلكة السعدي، وكان غزا بكر بن وائل فباغته القوم وهو يشرب فعدا حتى ولج قبة فكيهة فاستجارها فأدخلته تحت درعها ولما أتى القوم يتلونه ذبّت عنه حتى انتزعوا خمارها ونادت إخوتها وولدها فوافوا حتى دفعوا عنها هؤلاء.

وقال المتليك يمدحها:

لنعم الجار أخت بني عوارا ولم ترفع لاخوتها شنارا بنصل السيف وانتشاوا الخمسادا

لعمر أبيك والأنباء تنمى من الخفرات لم تفضح أباها فما عجزت فكيهة يوم قامت

ونلاحظ استبسال هذه المرأة العربيّة التي وضعت من أجارته تحتها وغطته بثوبها، مشيرة من خلال هذه الحركة أو الرّمز وضعها إيّاه تحت نمتها 7، حتى أنّ

الزوزني، شرح المعلقات العشر، ص 216: ويقول الزوزني في شرحه لهذا البيت: "تجدنا أمنعهم ذمة وجوارا
 وحلفا وأوفاهم باليمين عند عقدها".

وخلفة والوعام باليمين عند تحدها . 2 نفس المرجع، ص 108 ويتول الزوزني في شرحه لهذا البيت : "الاسترفاد : الاستعانة والرقد والإرفاد : الإعانة. والثلغة ما ارتفع من مسئل الماه والخفض عن الجبال أو قرار الأرض...".

ة ابن عبد ربّه، *العقد الفر*يد، ج 1، ص 82.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> ابن منظور ، *لسان العرب* ، ج 3، ص 266. <sup>5</sup> ذکر دادت در عالم التراقب من انتظار ابن منظم براهم در نشور مرور م

أذكر بان درع المرأة قديصها: انظر ابن منظور؛ المصدر نفسه، ج 4، ص 331.
 أبن حبيب، المحير، ص 433.

أ فاسبح محرّما بخصوص معنى التحريم في الثقافة العربية القنيمة، راجع الباب الثالث من هذا العمل.

انتزاع خمارها من قبل الذين جاءوا يتلونه لم يجعلها تعدل عن قرارها، مع الملاحظة أن انتزاع خمار امرأة في العرف العربي القديم يُعتبر أكبر عار.

وكانت الإجارة من أنواع العقود المُحددة من الناحية المكانيّة والزمنيّة، تزول بزوال هذه الشروط وإنّ هذا نستشقه من سياق الروايات الواردة في المصادر، فالرسول لم يغادر مكة للالتقاء بوفود الأوس والخزرج لأنّ مطعم لا يمكنه أن يجيره خارج حدود مكة وهذا أشارت إليه جاكلين الشابي في دراستها كما أنّ عثمان لما خرج إلى مكة رسولا من محمد إلى قريش، لقيه أبان بن سعيد بن العاص حين دخل مكة أو قبل أن يديه، ثمّ أجاره حتى بنغ رسالة النبيّ، كما تقول الرّواية فكانت يدخلها، فحمله بين بديه، ثمّ أجاره حتى بنغ رسالة النبيّ، كما تقول الرّواية فكانت

ا الطبري، تاريخ الطبري، ج 11، ص 553.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> وهذا يرمز إلى مدى تقديم العرب لهذا التوع من العقود والعهود التي يضفي عليها العرب صبغة التحريم: انظر الباب الثالث من هذا العمل. وأحرم الرّجل إذا دخل في حرمة لا تهتك: إبن منظور، السان العرب، ج 3، ص 140.

<sup>3</sup> انظر: J. Chabbi, Le Seigneur des tribus, p 33 et suiv

أو المحارث بن هشام وزهير بن أبي أميّة بن المغيرة : وكان علي بن أبي طالب قد أراد كتلهما فأغلنت عليهما باب بيتها وذهبت إلى الرصول فأخبرته بقرارها فأجلها : "قد أجرنا من أجرت وأمّنا من أمّنت فلا يقتلهما" : ابن هشام، السّيرة الليورّة ، القصم الثّاني، ص 411.

J. Chabbi, Le Seigneur des Tribus, p. 303 - 306 5

انظر ابن هشام، السيرة النبريّة، القسم الثاني، ص 315.

إجارة مؤقّنة لأداء مهمة معيّنة، يتبرأ على إثرها المجير ممّا تعهد به نحو من أجاره وواصل الرسول العمل بما كان معهودا عليه في العهد الجاهلي بخصوص الجوار لما اسس نواة دولته في المدينة ومن ذلك أنه عقد الجوار لبني عامر، فقتل رجل من الانصار رجلين عامريين ليصيب ثؤرة منهما وكان لا يعلم أنّ النبيّ عقد لهما الجوار، فقرر الرسول لمّا علم الخبر أداء ديّنهما وتتبت هذه الرّواية تشابها في الحقوق والواجبات التي يتمتّع بها المُستفيد من عقد الإجارة والحليف وإن كانت فترة التمتّع محددة بالنسبة للمستجير على عكس الطيف وواصل العرب العمل بهذا السلوك في الفترة الأموية وحتى العباسية وتذكر مصادرنا روايات عديدة في هذا السياق 2.

وما يمكن استخلاصه بالنسبة للإجارة كعقد جاهلي حافظ عليه الإسلام إلى حدّ ما، هو أنه من أنواع العقود المؤقتة التي تنتهي بانتهاء أسبابها وهو نوع من أنواع القرابة الاختيارية التي لا تؤثر على النسب، على عكس العقود الأخرى المتمثلة في الحلف والولاء.

### • الولاء

من أهمّ التعريفات التي خُص بها مصطلح الولاء في معجم ابن منظور والتي نَعُدُها أكثر تعبيرا على ما تنصّ عليه هذه العبارة من معاني، ما يلي :

المولى الحليف، وهو من انضم إليك فعز بعزك وامتنع بمنعتك والمولى المُعثق انتسب بنسبك، ولهذا قبل للمُعثقين الموالي والمولى مولى النعمة وهو المُعثق أنعم على عبده بعِثقِه، والمولى المُعثق لأنه ينزل منزلة ابن العم يجب عليك أن تنصره وثرثه إن مات ولا وارث له ويقال بينهما ولاء أي قرابة<sup>3</sup>.

فالولاء كما قال النبيّ: لحمة كلحمة النسب وهو بذلك من العقود الدائمة الني لا تنقطع كالنسب ونلاحظ مماهاة المولى بالحليف في الثعريف الوارد في لسان العرب، من حيث انضمام المولى لمولاه وامتناعه بمنعته وعزّته بعزّه، إلا أنّ المولى يختلف عن الحليف اختلاف جوهريّا سببه اختلاف الأصل الاجتماعي لكليهما، فالحليف شخص حرّ كما سبق أن بيّنا، يكون في أغلب الحالات شريفا في قبيلته الأصليّة، بينما يكون المولى عبدا اعتِق، فدان بالولاء لمن أعتقه وهذا على حدّ قول الرسول: الولاء لمن أعتق، أو

أ انظر تفاصيل الرواية في نض المصدر، ص 190.

<sup>2</sup> انظر : ابن عبد ربّه، العقد القريد، ج 1، ص 82 - 84.

<sup>2</sup> ابن منظور : أسان العرب ، ج 15 ، ص 402 - 403.

أنظر تفس المصدر، ج 6، ص 401, وانظر أيضا ؛ الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج 1، ص 12.

الولاء لمن أعطى الثمن وقال ذلك لما سألته عائشة بخصوص بريرة التي أرادت أن تشتريها من بني عتبة بن أبي لهب وامرأته لتعتقها، فاشترطوا الولاء أي وراثتها إذا ماتت وبيدو أنّ الرّسول نهى عن بيع وهبة ولاء العقق وكانت العرب تفعل ذلك 2.

وتُشير مصادرنا إلى وجود نوع ثان من العتق يُعتق بمقتضاه العبد، على أن لا يكون ولاء له ويقول المُعتِقُ في هذه الحالة للعبد الذي اعتقه أنّه سائبة<sup>3</sup>، فلا يكون ولاؤه له ويضع ماله حيث شاء فلا يكون بينهما عقل أو ميراث<sup>4</sup>.

ويضيف ابن منظور أن أصله من تسييب الذواب وهو ارسالها تذهب وتجيء حيث شاءت وإن هذا التشبيه معبر عن الوضعية الدونية للعبد في الثنافة العربية القديمة والتي يبرز صداها في مختلف الروايات الواردة في المصادر، التي تؤكد الاختلاف الكبير بين وضعية الحليف والمولى، ومن ذلك ما قيل بخصوص آل هانئ في كونهم ينسبون إلى همدان ويدعون حلف عثمان وإنما هم موال له 6.

ولم يكن الولاء يحدث بشراء العبد وعنقه فحسب، بل كان يتم أيضا في العهد الإسلامي بدخول الشخص في الدين الجديد وفي الحديث: من أسلم على يده رجل فهو مولاه، أي يرته كما يرث من اعتقه واشترط بعض المفسرين أن يضيف إلى الإسلام على يده المعاقدة والموالاة أ، فيصبح فلان مولى بني فلان فينال بدخوله إلى الدين الجديد نسبة القبيلة التي أسلم على يدها.

ورفع الإسلام بحثه على عتق العبيد وضعيّة العبد المسلم وجعله أعلى رُتبة من المشرك ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم<sup>8</sup> وجعل الإسلام مولى القوم من أنفسهم وجاء ذلك على لسان الرسول عند قوله : يا أبا رافع إنا

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 256 - 257.

<sup>2</sup> ابن منظور ، لسان العرب ، ج 15 ، ص 403.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> تقول إحدى الروايات أن سالم مولى أبي حذيفة بن عتبة بن ربيعة بن عيد شمس كان لثبيتة بنت يعار الأنصارية وكانت تحت أبي حذيفة فاعتقد مانبة فتبتاه أبو حذيفة ... ; ابن سعد، الطبقات التدرى، ج 3، ص 88.

<sup>4</sup> ابن منظور ، *لسان العرب* ، ج 16 ، ص 400.

<sup>5</sup> نفس المصدر: نفس الصفحة. انظر الباب الثالث.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> ابن حبيب، *المنمّل*، ص 250.

أبين منظور، لسان العرب، ج 15، ص 401. تعرّضت جاكلين الشابي إلى دراسة هذه الظاهرة وذهبت حتى إلى
 ربطها بجذور ها الوثنية وبنشأة مفهوم الله وتحدّثت عن ممهاة بين الله وعبارة ولي !! انظر : Le seigneur des
 472 مس 472 - 489. ونحن نعتبر كل تشبيه أساسه اللغة ضعيفا !

أسورة البيرة، الآية 221. ويبدو أن هذه الآية نزلت في عبد الله بن رواحة الذي نكح أمته وكانت سوداء بعد أن أعقها، فعابه الناس على ذلك وكانوا بريدون أن ينكحوا في المشركين رغبة في أحسابهم ; انظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 245.

أهل بيت لا تحلّ لذا الصدقة وإنّ مولى القوم من أنفسهم أكما كان يقول لأمّ أيمن وكانت مولاته وحاضنته با أمّه وكان إذا نظر إليها قال : هذه بقيّة أهل بيتي و هذا يتفق إلى حدّ كبير مع ما قيل حول الولاء وتشبيهه بلحمة النسب.

ورغم ذلك فإنّ الأصل لا يُنسى كما ذكرنا هذا إضافة إلى أنّ الموالي كانوا يشتغلون في المهن اليدويّة التي كان يحتقرها أشراف المجتمع العربي الإسلامي آذذاك، فنقرأ على سبيل المثال في طبقات ابن سعد أنّ أنس بن أبي سليم ذهب إلى الرّسول فوجده عند مولى له ذبّاط أو غيره يعالم صنعة له، قد صنع له ثريدة بلحم وقرع<sup>3</sup>.

وان المكانة الإجتماعية الذونية التي يحتلها العبيد في المجتمع العربي القديم وغيره من المجتمعات البشرية الأخرى، قد تفسر سبب تحريم الإسلام ملك واستعباد ذي الرّحم والحبث عن عتقهم وجاء ذلك على لسان الرّسول الذي قال: من ملك ذي رحم فهو حرّ<sup>4</sup>، حتى لا يكون إحراج في مجتمع يُقدّس قرابة النسب والمعتهر ويمكن الولاء المولى من الدّخول في نسب مواليه<sup>5</sup> ويحق لأبنائه الإنتساب إلى ولائه أو إلى ولاء أمّهم، إن كانت هي أيضا مولاة 6، كما ببيح المعرف العربي للمولى وراثة مولاه 7.

وكان هذا النوع من العلاقات شائعا بكثرة في المجتمع العربي الإسلامي الأوّل وهو تواصل لسلوك جاهليّ قديم، لا يستثنى النساء وتشير الزّوابات التي تتضمنها مصادرنا أنّ بعض نساء الرسول كان لهنّ مواليا ونذكر من بينهنّ عائشة التي كان لها على ما يبدو غلاما أو فتى اسمه نكوان8، كما كان لأمّ سلمى مولى اسمه نبهان9.

أ ابن سعد، الطبقات التدري، ج 4، ص 73 - 74. وبذلك حرمت الصدقة على جميع موالي بني هاشم: انظر المحاحظ، و1، عن 12 - 13.
 الجاحظ، ومائل الجاحظ، ج 1، ص 12 - 13.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> الطيري: تاريخ الطيرى، ج 11، ص 612، رخم ذلك فإن الصاضي لا يُنسى وذلك وضع تعرّضنا الله سابقا عند دراستنا لموضوع النبتي ويُروى أن ابن أبي الفرات مولى أسامة بن زيد، وهو ابن أمّ أيمن من زيد بن حارثة، خاصم الحمس بن أسامة بن زيد والزعه فقال له ابن الفرات: "يا ابن بركة - يريد أم أيمن - وكان اسمها بركة قبل أن يعتقها الرسول ويزوّجها من عبيد بن زيد من بني الحارث فرفعه الحسن إلى أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، وهو يومئذ قاض بالمدينة أو وال لحمر بن عبد العزيز... فقال أبو بكر لابن الفرات: "إنما أردت بهذا التصغير بها" ورمول الله يقول لها: يا أمه ويا أمّ أيمن؟" فضربه سبمين سوطا: نفس المحسد، ص 616.

ابن سعد، الطبقات الكيرى، ج 8، ص 469.

<sup>4</sup> ابن حبيب، المحتر، ص 344.

قتلكر مصادرتا حالات حديدة من هذا القبيل نعد منها دخول آل علقمة بن وقاص من بني الليث في بني تيم بصبب
 زواج علقمة بن رقاص من ابنة لعبيد الله بن عثمان أخت طلحة بن عبيد الله في الإسلام فدخلوا فيهم لصهر هم ومنهم
 ال أبي يحيى وهم موال ينتعبون إلى حكم بن سعد العشيرة : انظر ابن حبيب، المنقق، ص 258 - 257, وتلاحظ هذا
 نخولا في الولاء بسبب مصاهرة.

<sup>6</sup> انظر أبو القرج الإصفهاتي، الإغاني، ج 6، ص 297.

ورُث الرسول امّ أيمن خمسة أجمال وقطعة غنم : انظر الطبر*ي، تاريخ الطبري، ج* 11، ص 615.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 5، ص 295 - 296.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> نفس المصدر، ص 296.

وتواصل انتشار هذا النوع من العلاقات الاجتماعية في المجتمع الأموي، حيث تتحدّث المصادر عن فلان مولى فلانة وإقتطفنا من أنساب الأشراف للبلاذري مثالا يخص سليمان بن يسار ويقول راوي الخبر وكان منقطعا إلى ابن الزبير وليس سليمان بن يسار مولى ميمونة بنت الحارث بن حزن الهلالية الفقيه 1.

وسوف تزداد ظاهرة الولاء راوجا في الفترة العباسية مع إرتفاع عدد الموالي من الأجناس الأجنبية ورغبتهم في الإحتكاف بالعرب وكان الولاء إلى جانب الزواج وسيلة إلى ذلك وخصيص الجاحظ في رسانله كتابا عرض فيه مناقب الموالي الترك، مع تبرير تقريبهم من العرب الموالي أقرب إلى العرب في كثير من المعاني لأنهم عرب في المدتعى وفي العاقلة وفي الوراثة، وهذا تأويل قوله: مولى القوم منهم والولاء لحمة كلحمة النسب<sup>2</sup> ولمزيد تبرير هذه القرابة أضيف ما يلي: وإذا كان المولى منقولا إلى العرب في أكثر المعاني، ومجعولا منهم في عامة الأسباب، لم يكن ذلك بأعجب ممن جعل الخال والدا والحليف من الصميم وابن الأخت من القوم<sup>3</sup>.

وإنّ هذا تعبير عن فكر قديم موروث ومتجدّر في الثقافة العربية، سيقع إعتماده لمحاولة فسخ الفوارق الاجتماعية بين الجنس العربي والأجناس الذخيلة في الإسلام، حتى يتسنّى لها أن تلعب دورا اجتماعيًا يعيد لها مكانتها السّابقة قبل الفتح وإنّ قراءة دقيقة للمصادر تكشف لنا أنّ الرسول هو الذي استهلّ عمليّة تذليل الفوارق بين مختلف الشرائح المكونة للمجتمع العربي، ذلك أنّ أغلب الذين دخلوا في الدين الجديد كانوا من المستضعفين والمقهورين والمستعبدين فتحولوا بإسلامهم إلى موال مما أدى إلى تحسين وضعهم الإجتماعي، وإن كان ذلك من وجهة نظر أحاديّة، لأنهم ظلوا محل احتقار غيرهم من الذين رفضوا الإسلام وحافظوا على قيمهم القديمة وهذا نسانتجه من الكلام ومن حوله من أهل البوادي من الأعراب ليخرجوا معه لأداء مناسك العمرة، فقال له عروة، وكانت قريش أرساته إليه لمنعه من دخول مكة يا محمد، أجمعت أوشاب الناس، عروة، وكانت قريش أرساته إليه لمنعه من دخول مكة يا محمد، أجمعت أوشاب الناس،

كما لاحظنا تغيرا في موقف الرسول من الموالي، فكان يرد في البداية كل من

<sup>1</sup> البلاذري، انساب الأشراف، ج 10، ص 165.

المقصود بالمدّعى النسب وبالعاقلة المصعبة الذي تعقل عن القاتل ديّته: انظر الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج 1، ص

<sup>- ...</sup> 3 المصدر نفسه، ص 30 - 31. وللاحظ مجددا التركيل على القرابة من جهة الأم للباتها.

أبن هشاء، السيرة النبوية، النسم الثاني، ص 313. (أرشاب: أخلاط).

أتاه من قريش من غير إذن وليه أن عُمّ تغيّر موقفه هذا بعد نزول الآية التي نصتها : يا أيها الذين أمنوا لا تتخذوا آباءكم وإخوانكم أولياء إن استحبّوا الكفر عن الإيمان ويمكن إعتبار ذلك حثّا على العصيان والتمرّد وإخلالا بأهم شرط من شروط الولاء في الثقافة العربيّة القديمة وهو واجب طاعة المولى لمولاه ومخالفة لمبدإ التكتّل والتآزر بين أفراد المجموعات، الذي يرمز إليه عقد الولاء كشكل من أشكال القرابة في مجتمع عربيّ متجدّر في تاريخه القبلي  $^{3}$  وذلك لتركيز مفهوم الأمّة القائم على الإسلام.

ترتكز التراكيب الاجتماعية التي كاتت نشكل المجتمع العربي في القرنين السادس والسابع ميلادي على النسب والقرابة التي تظل قبل كلّ شيء وبقطع النظر عن نوعها، شعورا باطنيًا ودفينا بالرابطة القوية التي تجمع بين الأفراد الذين تتكون منهم المجموعات.

وهو شعور من نوع خاص لابد من وضعه في إطاره المكاني والزماني وربطه بمحيطه النقافي وبنظرة الإنسان العربي آنذاك للقرابة وما يترتب عنها من حقوق وواجبات ساهمت بنصيب هام وكبير في حياكة الرصيد الثقافي العربي الموروث والمدفين في اللاوعي الجماعي.

ولم يكن الدّخول في النسب والتركيبات الاجتماعيّة التي تهيكل على أساسها المجتمع العربي حتى في بداية الفترة الإسلاميّة الأولى مبنيًا فحسب على الأسس التي تعرّضنا إلى دراستها أنفاء بل كان أيضا نتيجة لعوامل أخرى.

### الفرض والصّداقة والمصاهرة

أوردت مصادرنا حالات خاصّة تمّ فيها الحاق أشخاص ومجموعات برمّتها في النسب والتركيبات الاجتماعيّة بقرارات صادرة عن السلطة مثلما حدث في عهد عمر بن الخطاب الذي قرّر دخول آل بكير الليثيين في بني عديّ بفرض<sup>4</sup>.

كما تشير الروايات الواردة في المصادر إلى حدوث عدّة عمليّات من هذا القبيل في الفترة الأمويّة، نذكر منها دخول آل أبي ياسر من بني تميم بفرض من عبد الملك بن مروان افترضه لهم هشام بن اسماعيل<sup>5</sup> وكانوا حسب زعمهم جيرانا لعمر بن الخطاب

أ كان ذلك في المتنة السادسة هجريًا على إثر عقد صلح الحديبية مع قريش: انظر نفس المصدر، ص 317. مسررة التوية، الآية 23.

<sup>3</sup> تطريَّفت جاكلين الشابي إلى براسة هذه المسألة في عُزلقها Le seigneur des Tribus، ص 550 - 551.

أمن فرض الثتيء فرضا أي أوجب وجوبا الإمسا : راجع أب منظور السان العرب، ج 10، ص 230-231.
 قفس المصدر، ص 257 - 258.

وهذا أثبت لأنهم حضروا بدرا وهم يُعدُون في بدريّي بني عديًّ أ.

وتذكر مصادرنا كذلك إنصبهار جماعات في جماعات أخر عن طريق الصداقة كدخول آل جعونة من بني الليث في بني هاشم لصداقة كانت تربط بين أبي بكر بن جعونة والعبّاس بن عبد المطلب<sup>2</sup> ولنفس هذا السبب كان دخول جماعة بني العمّ في بني تميم ويبدو ألهم نزلوا بهم في البصرة أيام عمر بن الخطاب فأسلموا وغزوا مع المسلمين وحسن بلاؤهم فقال لهم النّاس أنتم، وإن لم تكونوا من العرب، اخواننا وأهلنا وأنتم الانصار والإخوان، وبنو العمّ، فلقبوا بذلك وصاروا في جملة العرب<sup>3</sup>.

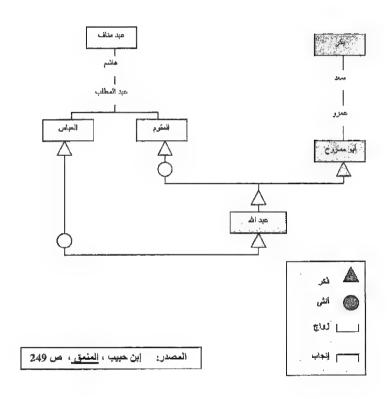
كما يتم الدّخول في النسب بالمصاهرة التي سبق أن تعرّضنا إليها في الباب الأول من هذا البحث ولكن نستعرض مثال دخول آل أبي مسروح بن عمر البكريين في نسب عبد المطلب بن هاشم بن عيد مناف لصهر كان بينهما، للتأكيد على أهميّة مؤسسة الزّواج في خلق القرابة بين الأفراد والمجموعات.

أ ابن حبيب، *المنمّق، ص* 258 - 259.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> نفس المصدر، ص 249.

<sup>3</sup> انظر أبر الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج 3، ص 179.

# الإلحاق في النسب بالمصاهرة في المجتع المكي قبيل ظهور الإسلام



كلّ هذا يجعلنا ننظر المادة التي تقدّمها كتب الأنساب والطبقات بتحرّي كبير، فالأنساب كما يتبين لم ثبنى على القرابة البيولوجية فحسب، بل تتدخّل فيها أيضا . القرارات الذاتية والاختيارات الاستراتيجية وقد يبرّر ذلك محاولات الإسلام الذؤوبة للتخفيض من أهمية الدور الذي يلعبه النسب في حياة العرب القدامي فإذا نفخ في الصور فلا أنساب بينهم يومنذ ولا يتساءلون وبرزت هذه الإرادة بصورة فعلية في المستوى القيادي والتنظيمي للدولة الإسلامية التشئة، لما قرر عمر بن الخطاب توزيع العطاء على أساس السب والحسب2، كما يعكس الشعر المنسوب إلى الفترة الأموية إرادة قوية ورغبة في تغيير القيم الموروثة، وفي هذا قال نصيب الشاعر :

ليس السّواد بناقصي ما دام لي هذا اللسان السي فؤاد ثابت من كان ترفعيه منابت أصله فبيوت أشعاري جعلن منابتي<sup>3</sup>

وسائه بعضهم : أيها العبد مالك والشعر ؟ فأجابه : أمّا قولك عبد فما وُلِذَتُ إلا وأنا حرّ ولكنَّ أهلي ظلموني فباعوني  $^4$  ويبدو أنّ مواليه دعوه ليستلحقوه فأبى وقال : والله لأن أكون مولى لانقا لاصقا أحبّ إليّ من أن أكون دعيًا لاحقا وقد علمت أنّكم تريدون بذلك مالى $^2$ .

ونلاحظ تباينا بين التشريع والممارسة إذ أنّ هذه الأخيرة بطيئة التحوّل، ذلك أنّ رواسب الماضي تظلّ حاضرة حتى وإن تغيّرت بإرادة صادرة عن السلطة الجديدة وهذا تفسّره القيمة الكبيرة التي توليها كلّ المجتمعات البشريّة لموروثها وسعيها إلى المحافظة على رموزه المعبّرة عن كيانها المتجدّر، لذلك فإنّ محاولة فك رموز الموروث الثقافي العربي قد تنير المتبيل في الكشف عن الأمس الذهنيّة والعقائديّة التي النبت عليها كامل التراكيب الاجتماعيّة ونحتت خصوصيّاتها6.

<sup>1</sup> سررة المؤمنين، الأية 101.

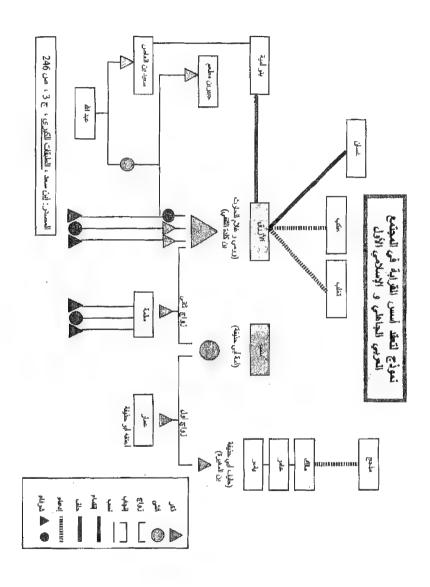
² الطبري، تاريخ الطبري، ج 3، ص 613.

<sup>3</sup> أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج 1، ص 276.

<sup>4</sup> نفس المصدر، من 277.

<sup>5</sup> نفس المصدر ، ص 265.

أ تميّزت هذه التراكيب بتعدها وتنوّع الأمس المبنيّة عليها كما يبرز ذلك من خلال الرّسم الموالي.



# القبيلة الصربيّة ومؤسّساتها التأطيريّة

لم تعرف المنطقة الوسطى من شبه الجزيرة العربية قبل مجيء الإسلام تجربة الدولة ومؤسساتها على عكس أطرافها الشمالية والجنوبية وشكل ذلك الفضاء الجغرافي الشاسع مجالا موانيا لتحركات البدو وترحالهم، باستثناء الواحات التي استقرت بها بعض الجماعات القبلية لتشكل ما شبّه بالجزيرات وسط بحر ممتد من الرّمال.

وظلت هذه الجماعات رغم استقرارها متمسكة بالبداوة وقيمها ولم يكن الثرحال هياما أوتيها بل كان يتم طبق وتيرة منظمة من الناحيتين الزمنية والمكاتية وتحت إشراف القبيلة ومؤسساتها التنظيمية.

ويبدو أنّ القبيلة تقمّصت دور الدّولة إلى حدّ ما، في إدارة شؤون أفرادها وتنظيم كلّ جوانب حياتهم من خلال أجهزة خاصّة وأعراف تكيّفت كثيرا مع الواقع البيئي الخاص الذي أفرز نمط عيش الترحال وثقافة البداوة في ذلك المحيط

واتضح الدّور التاطيري السياسي الذي كان القبيلة العربيّة قبل الإسلام من خلال مهمة الإشراف على الجماعات العشائريّة التي نتألف منها، فبرزت ككيان قائم الذّات، موحّدا ومستقلاً، لكنه مختلفا عن الدولة وأجهزتها الخاصّة².

ويُسمَّى البدو الذين لم يدينوا للملوك ولم يُملكوا ولم يصبهم سباء في الجاهليّة باللقاح $^{8}$ ، أو بالحيّ اللقاح وهو على حدّ قول ابن منظور مشتق من لقاح الناقة، لأنّ الناقة إذ لقحت لم تطاوع الفحل $^{4}$  ومن دواعي فخر قريش وتميّزها عن سائر العرب الهم

أكان لكل قبيلة هويتها الخاصة التي تجمع إلى جانب عنصر التسعية المكان المحدد. ويبدو ذلك أكثر جلاء بالتسبة للقبائل المستقرة في بعض النواتات الحضرية في شبه الجزيرة العربية في نهاية القبرة الجاهلية التي شهدت أيضا تموضعا نسبيًا للقبائل المترحلة في مجالات جغرافية محددة بستوجب عبورها دفع معلوم الاصحابها: انظر: حياة قطاط، مقاربة في انثروبولوجيا تاريخية للعرب في القرن السادس سيلادي، شهادة المتراسات المعمقة، جامعة تونس...، تونس 1998، ص 84 - 85.

<sup>&</sup>quot;راجع:

F. Gabrielli, "Tribu arabe et Etat musulman dans la poèsie de l'époque ommayade", in correspondance d'orient, n°5: Colloque sur la sociologie musulmane, actes 11 - 14 sept 1951, p 284.

<sup>3</sup> ابن منظور ، اسان العرب ، ج 12 ، ص 311.

<sup>4</sup> نفس المصدر، نفس الصفحة.

كانوا في الجاهليّة قوما لقاحا ً وتتولى القبيلة القيام بمهمّة الإشراف الشامل على شؤون أفرادها من خلال هيئة خاصّة تعرف بمجلس القبيلة.

# مجلس $^2$ القبيلة

لا تتوقر لدينا معلومات دقيقة حول مجلس القبيلة ونوعية العناصر التي تؤلفه وشروط الإنتماء إليه وبيدو أنه كان يجمع رؤساء العشائر الهامة التي تشكّل القبيلة وهم صفوة القوم وأعزته وأشرافه وبخصوص مفهوم الشرف والعز في الثقافة العربية القديمة فإنّ الدّراسات التي تناولت هذا الموضوع أجمعت على مدى أهميّته في بيئة حضارية عماد ثقافتها الكلمة ومصداقية صاحبها، ذلك في غياب الأجهزة الرّدعية التي ظلت من مميّزات الدّولة والكتابة.

وفي خصوص قريش فيُعرف الأعضاء الذين كانوا يكونون مجلسها بالملا، ويقول ابن منظور في تعريفه لهذه العبارة الملا الرؤساء لأنهم ملا بما يحتاج إليه، والملا الجماعة، وقبل اشراف القوم ووجوههم ومقدّموهم، الذي يُرجع إلى قولهم وهم ومندّموهم، الذي يُرجع إلى قولهم وهم ومندّموهم، الذي يُرجع إلى قولهم حسنين يجمعون إلى جانب شرف النسب، الحنكة والتجربة التي يكتسبها الفرد على مر سنين حياته وبالتالي فإن الملا ينكون من هذه الوجهة من رجال كهول ومتقدّمين في السن وهذا يؤكده ما قاله بعض الأنصار الذي رجع من غزوة بدر مرددا: ما قتلنا إلا عجائز صلعا فأجابه الرسول: أو لائك الملاً من قريش، لو حضرت فعالهم لاحتقرت فعلك 6.

ولا نعرف الكثير عن النظام الداخلي لهذا المجلس، ولا نعرف إن كان يجتمع على وتيرة منظمة وطبقا لبرامج أعمال مضبوطة أو بصفة عفويّة، كما لا ندري بدقة شروط الانتماء إليه باستثناء ما ذكرناه حول ضرورة شرف الانتماء الاجتماعي أو السّن

ا انظر : الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج 4، ص 119.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> من الجلوس وهو القعود والمجلس موضوع الجلوس... والمجلس أيضا جماعة الجلوس. وفي المحديث: "وإن مجلس بني عوف ينظرون إليه أي ألهل المجلس على حذف المضاف: انظر ابن منظور، أسان العرب، ج 2، ص 327. ويقال أيضا لمجلس القوم الحلة الأنهم يحلونه والحلة مجتمع القوم والمحلة منزل القوم: انظر نفس المصدر، ج 3، ص 297.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> بيدو بخصوص أريش أن مجلسها كان يتكون فقط من رؤساء العشائر الهامة ونذكر على مبيل المثال أن عشيرة عدى بن كعب لم يكن لها سيّد يقوم بامرها: انظر ابن حبيب، المنقق، ص 129 - 130.

B. Farès, l'Honneur chez les Arabes 4

أبن منظور؛ السان العرب، ج 13، ص 165- 166. ومن بين القاسير التي أضافها الكاتب أن السلا إسم مشتق من ملا الشيء يملؤه ملا فهو مملوء والجمع ملاء، وفي حديث أم زرع: "مل، كسانها وغيظ جارتها"، أرادت الها سمينة فإن تغطت بكسانها ملاته، فالملا يشير إذا إلى الكثرة والعدد أي الكم لكنه كم يتكون من صفوة القوم وطبيتهم إذ يقول ابن منظور: "الملا : العلية".

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> نفس المصدر، نفس الصنفحة.

ومن المؤكد أنّ أصحابه كانوا يتحلون إلى جانب ذلك ببعض الخصال المحمودة في تلك الفترة كالمروءة والفروسيّة والذراية بشؤون الحرب والذكاء والحلم.

وإنّ هذه الخصال التي نعتبرها من أهمّ العناصر المكوّنة لثقافة البداوة، التي سنعود إليها لاحقا، ضروري توقرها في عناصر المجلس طبقا لنوعيّة مهامّه، فالملأ أيضا، وعلى حدّ تعبير ابن منظور: القرم ذوو الشارة والتجمّع للإدارة وبخصوص الملإ المكي فيبدو أنه كان يشكل في حدّ ذاته حالة خاصّة ربطها القرآن مسفة عامّة بحضارة الإستقرار والمدن والقرى والملوك والأنبياء ونتساءل إن كان ظهوره مرتبطا بقريش وبشخصيّة قصيّ ؟

تواصل وجود الملأ بعد وفاة قصيّ، لكن لم يعد له سيّدا بل أصبح تحت إشراف هيئة متكوّنة من رؤساء العشائر الهامّة في قريش ويبدو أنه كان لكلّ واحدة منها مجلسها الخاصّ الذي تجتمع به 5.

من المؤكد أنّ الملأ كان يجتمع كمجلس أعلى، كلما دعت الحاجة لمناقشة المسائل الهامة التي يتحتم اثخاذ قرارات جماعية في شأنها، كقرار الحرب والسلم وإبرام عقود التحالف مع القبائل الأخرى فكان مجلسا استشاريا<sup>6</sup>.

ولا يقتصر دور الملا على معالجة القضايا ذات الصبغة الخارجيّة بل يهتم أبضا بالشؤون الداخليّة للقبيلة كتسوية الخلافات التي يمكن أن تنشب بين العشائر والارهاط التي تكوّنها، أو البتّ في مصائل الثار وحمل الدّية، التي سنتعرّض لها لاحقا.

وأدق من كلّ ذلك يشرف المجلس على مراسم الخطبة والزواج ونشير هنا إلى مؤسسة دار الندوة التي يمكن اعتبارها هي الأخرى من بين المؤسسات القرشيّة التي تتماهى إلى حدّ كبير مع الملاً.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> نفس المصدر، ج 13، ص 166.

أورد القرآن هذا المصطلح إثنان وعشرون مرة في كل من سورة البقرة والأعراف وهود ويوسف والشعراء والله ل والقصيص والصافات...

<sup>3</sup> سورة الأعراف: الأبتان 109 و127.

سورة القصص، الأية 20، وسورة الذمل، الأية 29، سورة هود، الأية 27، سورة يوسف، الآية 43.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> نشير إلى ما أورده البلاذري بخصوص وقوف الخليفة عثمان بن عقان على بني مخزوم في مجلسهم، قائلاً لهم : "إنه ليعجبني ما أرى من جمال أمركم وهيبتكم...". ويبدو أنّ اللقاء انتهى بنزويج عثمان ابنته من عهد الرحمان بن الحارث بن هشام بن المغيرة وكان أحد أسياد قريش : انظر البلاذري، انساب الأشراف، ج 10، ص 171 - 176. وما يمكن ملاحظته هو تواصل التنظيم الاجتماعي القديم في العهد الإسلامي الأول.

٥ للاحظ ممهاة في اللغة العربية بين الملإ والتشاور وفي حديث عمر بن الخطاب حين طعن : "أكان هذا عن ملإ منكم؟" والمقصود هذا مشاورة من أشرافكم وجماعتكم ; ابن منظور، اسان العرب، ج 13، ص 166 - 167.

## دار الندوة<sup>1</sup>

يبدو أنّ دار الندوة التي أصبحت دار الإمارة بمكة أيام معاوية، كانت في الأصل دار قصي التي كان يتجمّع فيها القوم للتشاور في أمورهم في محضره أو محضر بعض أولاده وهم عبد الذار وعبد مناف وعبد العزرى وعبد قصي، خاصة فيما يتعلق بأمور الزواج التي كانت لا تثمّ إلا في دار قصي وقرار الحرب والسلم مع القبائل الأخرى.

والظاهر أنه عندما استقرت الأمور بالنسبة لقبيلة قريش وتأكدت هيمنة قصي على بقية العشائر والقبائل التي تعيش في فلكها وفي محيط الحرم، ضاقت داره عن القيام بدورها كمقر اجتماع الملأ لإدارة شؤون مكة، فقرر قصي بناء دار جديدة عرفت باسم دار الندوة يتجمّع فيها رؤساء القوم للتشاور في مصالحهم باختلاف أنواعها وكان بناء هذه الذار بجوار الكعبة ممّا يضفي عليها طلبعا مقتسا ورسميًا وتولى قصي رئاسة دار الندوة وكانت له قيادة الجيوش وهو لواء الحرب وإليه الحجابة والسقاية والرفادة ولما طعن في السن ورث هذه المهام لابنه الأكبر عبد الذار.

وتميّزت قريش بدار الندوة التي كانت مجتمع الملا من قريش في مشاوراتهم ومعاقدهم وفيها كانوا ينتدون ويتشاورون في حروبهم وأمورهم ويعقدون الألوية ويزوّجون من أراد التزويج $^{5}$ .

وبالتالي فإن هذا المجلس لم يكن قارًا وهو ما يؤكده التفسير اللغوي لمصطلح النادي نفسه، إذ يقول ابن منظور أنه لا يسمى ناديا حتى يكون فيه أهله، وإذا تفرقوا لم يكن ناديا<sup>6</sup> وإن ذلك لتجسيد لكامل البناء القبلي الذي تعرضنا إلى دراسته آنفا وبيّنا مدى حركيّته، فقد تتُحد كامل العناصر المكوّنة للقبيلة وتعيش حالة إستنفار قصوى لتدافع عن

أ الندوة من ندا القوم ندوا وانتدوا وتنادوا أي اجتمعوا والندى المجالسة والندي المجلس ما داموا مجتمعين فيه ! والندوة الجماعة ودار الندوة دار الجماعة سميت من النادي : ابن منظور ، لسان العرب ، ج 14، ص 98 - 99.

الحجابة من حجب الثنيء منتره. والحاجب البؤاب، صفة عالبة وخطته الحجابة. والحجابة في بنى قصى ومعناها حجابة الكعبة وهي معدانتها وقوئي هفظها وهم الذين بأبيبهم مفاتيحها : انظر ابن منظور، اسان العرب، ج 3، ص 50.

الستغلية من المستني وهو الحظ من الشرب, والسغاية الإناء يُعستى به, وسقاية الحاج سقيهم الشراب,.. انظر نفس المصدر، ج 6، ص 299 - 300,

ألرتفادة من الرقد أي العطاء والصلة. والرتفادة ثميء كانت قريش تترافد به في الجاهلية، فيخرج كل إنسان مالا بتدر طاقته فيجمعون من ذلك مالا عظيما أيام الموسم، فيشترون به للحاج الجزر والطعام والزبيب للتبيذ، فلا يزالون يطعمون الناس حتى تنقضي أيام موسم الحج. وكانت الرتفادة لبني هاشم. وأول من قام بها هاشم بن عبد مناف وسمي هاشما لهشمه الثريد كما يعني الهشم: الحلب : نفس المصدر، ج 5، ص 264.

أبن هشام، السيرة النبويّة، ج 1، ص 125.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> ابن منظور ، *لسان العرب* ، ج 14 ، ص 98.

كبانها من أي خطر يهددها وعند زوال هذا الخطر تتفرّق القبيلة أو العشائر التي تكوّنها لتعود من جديد إلى حياتها العادية بمختلف جوانبها ومشاغلها وكذلك كان المجلس أو الملا أو دار الندوة، متطابقا من حيث التنظيم والمعنى مع التراكيب القبليّة والعشائريّة في الثقافة العربيّة، حيث يماهي القرآن مصطلح النادي مع العشيرة فيلدع ناديه<sup>1</sup> والمُراد بالنادي حسب تفسير ابن كثير قومه وعشيرته 2.

وبخصوص نوعية المتلطة التي كان يمارسها مجلس القبيلة أو الملإ المكي على المجتمع، فإتنا لا نستطيع معاينتها بمقابيس غريبة عن تلك البيئة التي لم تعرف ميداً الدولة وأجهزتها الردعية ويبدو أن مجلس القبيلة كأعلى هيئة في المجتمع المربي قبل الاسلام كان يمارس سلطة أدبية قوية على الأفراد في مجتمع يقدّس الكلمة ويحترم مضمونها ويطبّقه دون الحاجة لأيّ سلطة تنفيذ أو قهر.

ويبدو أن الخلع من المجموعة، كان أقصى العقوبات التي يمكن للمجلس تسليطها على أي شخص خالف الأعراف الجارية أو اقترف أي جرم كان في حقّ القبيلة أو حقّ غيرها من المجموعات وأصل الخلع النّزع<sup>3</sup> ذلك أنّ الأفراد الذين يكوّنون المجموعة متعاهدين ومتعاقدين على النصرة والإعانة؛ فكان يؤخذ كلّ واحد منهم بالآخر وفي حالة قرار المجلس إسناد عقوبة الخلع على أحدهم فإتهم بتبرؤون منه ويظهرون ذلك للنَّاس في المواسم والأسواق قائلين : إنَّا خَلَعْنَا فَلَانَا فَلَا نَأَخَذُ أَحَدًا بَجِنَاية تجنى عليه ولا نؤاخذ بجناياته التي يجنيها<sup>4</sup> ويسمّى هذا الشخص في الجاهليّة الخليع<sup>5</sup> وما نلاحظه هو التطابق الكبير في المخيّلة الجماعية في تلك الفترة بين الخليع والنياب المنزوع والملقي<sup>6</sup>.

ويبدو أنّ العرب كانوا ينفون خلعاءهم إلى بعض الجزر أو الجبال وأنّ عمر بن الخطاب سار على خطاهم لما قام بنفي الشاعر أبو محجن الثقفي لمعاقرته للخمر، بعد أن أقام عليه الحد مرارا وهو لا ينتهى 7.

وتشير مصادرنا إلى أنّ الخلعاء كانوا يشكلون في نهاية العهد الجاهلي فئة

<sup>1</sup> سورة العلق، الأية 17.

أين كثير ، تنسير القرآن العظيم، ج 4، ص 531.

ابن منظور ، السان العرب ، ج 4 ، ص 179.

<sup>4</sup> نفس المصدر، ص 180.

أ سبق وأن تعرّضنا لذلك إنفا.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> ابن منظور، نقس المصدر، ص 180.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> أبو الفرج الأصفهائي، ك*تاب الأغاني*، ج 19، ص 5.

خاصة خارجة عن النظام العام للمجموعة، لا تتمتع باي حماية أو تغطية أمنية أ، فالخلع يُعرف أيضا في الثقافة العربية بهدر الذم وهو أقصى ما يمكن تسلطيه كعقوبة في مجتمع يقدّس سائل الحياة وما يرمز إليه من معاني عميقة ومتجدّرة في التاريخ السامي والإنساني بصفة عامة 2.

فالمهدور دمه لا قيمة له ولا مكان له في المجتمع العربي القديم الذي لم يكن يعرف المؤسسات القضائية المردفة بالسلطة التنفيذية وباجهزة الردع، فكانت الخلافات بين الأفراد تسوى بطريقة عُرفية عن طريق مؤسستى الثار والذية.

وبخصوص المجلس فيبدو أنه كان من المميزات الثقافية للنظام القبلي وحضارة البداوة بصغة عامة ولا ندري إن كان المجلس القبلي متماثلا في الجماعات العربية الأخرى مع ما كان عليه في قريش من حيث التنظيم والعناصر المكونة له والمؤسسات الملحقة به.

وممًا لا شك فيه هو أن قريش كما سبق أن ذكرنا، بلغت مرحلة من النضيج في أواخر الفترة الجاهلية وحسن التنظيم السياسي والإجتماعي، جعلتها تحتل مكانة متميّزة بالنسبة لبقية العرب وبواتها هذه المرتبة لإستقبال الحدث التاريخي الكبير وهو الإسلام، لذي استند من ناحية التنظيم إلى قاعدة متينة، ممّا يفسر صموده في وجه الزّمان التاريخي وإستمراريّته أن

لكنّ قريش لم تبلغ هذه المكانة إلا بعد مرورها بمراحل متواترة وتجارب عديدة وهامة ولابد أن القبائل العربيّة الأخرى كانت تمرّ في تلك الفترة بوضعيّات ومراحل تجاوزتها قريش، فكانت لها نظمها ومجالسها المتماشية إلى حدّ كبير مع أوضاعها الخاصنة وظروف عيشها ونوعيّة اقتصادها.

والمهم أنّ الأرضيّة والقاعدة التي أفرزت ثقافة المجلس هي نفسها بالنسبة للجميع وهي على علاقة متينة بالبداوة وبحياة الترحال، السّابقة لحضارة الإستقرار، في كامل بلاد العرب<sup>4</sup>.

لكلّ هذا وجدت بعض الإختلافات، الشكليّة خاصّة، بين مجالس القبائل العربيّة

أ كثيرا ما كان يلجأ الخليع إلى قبيلة أخرى الحصول على إجارتها أو حلفها إن كان شريفا في قومه، وإلا فغالبا ما ينضم الخليع إلى فئة الصعاليك الذين وصلتنا أخبارهم وطرائقهم عبر الشعر العربي. وعرف ابن منظور صعاليك العرب بذؤيانها والكلمة مشتقة من التصعاك ومعناه الفقر : انظر اسان العرب، ج 7، ص 350 : فهل هو الفقر من المال أم من معاددة المجموعة ؟

<sup>2</sup> فكرة أساسيّة في كامل الثقافة العربيّة.

وهي فكرة هامة أبرزها هشام جعيط في كتابه الفتنة ... ولنا عودة إليها في مناسبات الحقة من هذا العمل.

انظر حيساة قطاط : مقاربة في انثروبولوجيا تاريخية للعرب في القون السلاس ميلادي، شهادة الذراسات المعققة، جامعة تونس إ...، 1996 ، ص 37 - 41.

باختلاف أنواعها، فكانت هناك القبائل المترحّلة والقبائل المستقرّة والقبائل الكبيرة والقبائل الكبيرة والقبائل الشريفة والقبائل الوضيعة وكان لكلّ صنف منها ظروف عيشه الخاصّة ومشاغله اليوميّة المتماشية معها.

وممّا يؤكد مدى تجدر مؤسسة المجلس في الثقافة العربيّة قبل الإسلام هو استمرار وجوده فترة طويلة بعد ظهور الذين الجديد، حتّى وإن تغيّرت نوعيّة مهامّة إثر بناء الدولة العربيّة الإسلاميّة التي تولّت مهمة الإشراف على شؤون الأمّة أ، فتواصل وجود المجالس التي أصبح بعضها تحت إشراف الرّسول خاصّة يوم الجمعة، حيث كان المسلمون بتجمّعون ويتحاورون حول مشاعلهم ويتناقشون في كلّ المسائل التي لها علاقة بحياة الأمّة وكان ما حدث في أحد هذه المجالس سببا في نزول آية قرآنيّة نصّها: "يا أيّها الذين آمنوا إذا قيل لكم تفعدوا في المجالس فافسحوا يفسح الله لكم".

ومنذ أن تولت الدولة الإسلامية بمعية مؤسساتها وهياكلها الإدارية تسيير شؤون المسلمين بدأت نوعية مهام المجلس القبلي تتغير وظلت هذه المهام مقتصرة تقريبا على الإشراف على الشؤون الداخلية للأفراد التي كان معظمها يُسوى دون تدخّل الدولة ونذكر من بينها بالخصوص الزواج وقضايا الثأر والدية التي ظلت من مشمولات مجلس القبيلة والنظام القبلي عامة.

واتخذ المجلس في الحضارة العربية الإسلامية طابعا ثقافيا أيضا، على شاكلة التوادي الأدبية وحلقات الدرس والحوار ولا يعني هذا أنه لم يقم بهذا الدور في الفترة المجاهلية التي لا نعرف عنها الكثير، من ذلك أنّ الشعر الذي ميّز حياة العرب الجاهليّين وطبعها بطابع خاص كان حيّا وحاضرا في جميع التجمّعات ولا شكّ أنّ المجلس الذي شكّل تجمّعا من نوع خاص من حيث توعيّة الأشخاص الذين يشكلونه والشريحة الاجتماعيّة التي ينتمون إليها، كان فرصة مواتية لإلقاء الشعر، خاصة وأنّ العديد من الأسياد كانوا شعراء 6، وأنّ الشعر كان يحتل مكانة هامّة في ثقافة المجتمع الجاهلي.

وظل أشراف القوم يشكلون المجالس في الفترة الإسلامية وتشير بعض

<sup>1</sup> يقول ابن منظور : "الأمة : القرن من النامل ويقال قد مضت أمم أي قرون وأمة كلّ نبيّ : من أرسل إليهم من كافر ومؤمن..." ويقول أيضا : "كلّ قوم نسبوا إلى نبيّ فأضيفوا إليه فهم أمّنه" : أسان العرب، ج 1، ص 215. وبخصوص مفهوم الأمّة انظر أيضا :ART "UMMA" In El/II, P 1069 وتختلف الأمّة عن القبيلة التي تقوم العلاقة بين أفرادها على القرابة في حين الدين هو الذي يربط بالخصوص بين أفراد الأمة : إخوان في الدّين".

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>سمررة المجادلة ، الأية 11, وانظر تفسير الأية في ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 4، ص 325 - 326. \* نذكر من بينهم عمرو بن كلثوم من تغلب بن وائل وامّه اسماء او ليلي بلت مهلهل بن ربيعة أخو كليب الذي يُضرب به المثل في العزّ، عاش في القرن السادس ميلادي : انظر تعريفه في كتاب الزوزني، شرح المعلقات العشر، ص 194 - 197, ونذكر أيضا إمرؤ القيس بن حجر بن الحارث بن عمرو بن حجر آكل المرار أخر ملوك كندة عاش في النصف الأول من القرن السادس ميلادي : انظر ترجمته في نفس المرجع، ص 22 - 28.

المصادر إلى وجود مجلس عُرف بمجلس القلادة في فترة معاوية بن أبي سفيان الذي اهتم به بصفة خاصمة، فكان كلما قدم عليه قادم سأله عليه ويُروى أنّ المجلس كان يتكون من أشراف قريش وغيرهم وأنّ فيه أبناء المهاجرين، وكان يُسمَى القلادة الأنه حسب قول ابن حبيب يُشبّه بالقلادة المنظومة بالجواهر لحسنه وجماله وشرف أهله أ.

ونحن لا نعرف الكثير عن هذا المجلس وعن نوعية مهامته، ماعدى أنه كان يجمع أشراف القوم ووجوهم وهم ليسوا في الواقع إلا الأشراف القدامي، الذين ورثوا شرف الانتماء الاجتماعي والسيادة والعزة عن آبائهم، ممّا يضفي على هذا المجلس صبغة شرفية وإجتماعية بالخصوص.

وشكل الأشراف القدامى قوّة اجتماعيّة في العهد الأموي حيث تمّ ابقاؤهم على رؤوس قبائلهم، فكان رئيس كندة مثلا الأشعث بن قيس في الجاهليّة والإسلام وحتى بعد أن تفرقت القبائل جغرافيًا إثر حركات التمصير والاستقرار في المدن الإسلاميّة الجديدة، تمّت المحافظة على رؤساء القبائل في وظائفهم القديمة بتزكية من النظام السياسي الجديد وتمّ تعيين رؤساء على أقسام القبائل في جميع المدن الإسلاميّة، فكان هناك في العهد الأموي رئيس تميم في الكوفة ورئيس تميم في البصرة ويؤكد كل هذا مدى تجدر وظيفة السبادة والرئاسة في الثقافة العربيّة، كما يُشير إلى عمليّة استرداد السلطة من قبل الأشراف القدامي بطريقة أخرى وباستغلال الموروث الجماعي بذكاء، رغم تهيكل الدّولة ودواليبها.

## السّيادة في الثقافة الصربيّة القديمة : شروطها ووظائفها

احتلت وظيفة المتيد أو الشيخ<sup>2</sup> مكانة هامة في المجتمع العربي القديم باعتبارها تشخيصا وتجسيدا للمؤسسة القبلية والعشائريّة، ذلك أنّ العديد من العشائر والقبائل

ا ابن جبيب، المنمق، ص 357.

art "Soyyid" in, El, T IX, p, 119 - 120 : يمكن الرجوع إلى 2

حيث ذكر صاحب المقال بعض الكسميات المرادفة للمئيد ولذكر منها عميد وعماد وسيّد المرباع ورئيس وقائد وخطيب وزعيم... وأشار إلى أنّ الشيخ تسمية تطلق على سيّد القبيلة في الأرساط العربيّة البدويّة خاصتة في القرون الأخيرة، مع أننا نلاحظ من خلال الشعر العربي رواج استعمال لقب الشيخ في المعنى المذكور حتى في القرون الإسلاميّة الأولى:

يحسبه الجاهل، ما لم يعلما

شيخاء على كرسيّه، مُعمّما

لو أنسه أبنان أو تنكلمنا...

ابن منظور، *اسان العرب، ج 7، ص 254، والشيخ كما عرقه ابن منظور هو من استبانت فيه الف*تن وظهر عليه الشيب. وقيل هو الشيخ من خمصين إلى آخره...

المعربيّة كانت تحمل أسماء أسيادها الذين كوّنوها مثل كنانة وربيعة إلى غير ذلك أ.

ويعتبر الجاحظ أن التسويد لم يكن إلا للعرب وأن العجم لا تطيع إلا للملوك ويظيف قائلا: الذي أحوج العرب في الجاهليّة إلى تسويد الرّجال وطاعة الأكابر بعد دورهم من الملكوك والحكّام والقضاة فكان السيّد في منعهم من غيرهم ومنع غيرهم منهم ووثوب بعضهم على بعض في كثير من معاني السلطان²، كما يعتقد أن طاعة السلطان هي غير طاعة السّادة، لأنّ السلطان يملك أبدان الناس ولهم الخيار في عقولهم والأمر نفسه بالنسبة للموالي والعبيد وتكون طاعة الناس للسيّد طاعة محبّة ودينونة³ والسيّد على حدّ تعبير ابن منظور، بطلق على الربّ والمالك والشريف والفاضل والكريم والحليم ومحتمل أذى قومه والرّوج والرّنيس والمقدّم، وأصله من ساد يسود4.

ويعرّف ابن منظور الرّب بالمالك والسيّد والمدبّر وهو من ربّ يربّ أي ملك<sup>5</sup>. وقيل للملك في الجاهليّة الربّ وقال الحارث بن حلزة:

ونستنتج إلى جانب الخصال المطلوبة في السيد7، والتي سوف نعود إلى شرحها وتحليلها الاحقاء مماهاة في الثقافة العربية القديمة بين السيد والرئيس والرب.

وبخصوص لقب الرب فيبدو أنه كان لقبا معبّرا عن أعلى مرتبة في السّيادة لم تكن في متناول الجميع ولا يكتسب هذه الصفة من الأسياد إلا من تمكّن منهم من أن يكون مطاعا ومالكا للنّاس والرئيس سيّد القوم وهو رأسهم ومقدّمهم، وهو لقب مشحون بمعنى حربيّا، فالرئيس هو قائد الفرسان في سلحات القتال<sup>8</sup> وهو أيضا صاحب الربع أو المرباع ما يأخذه الرئيس ويتمثّل في ربع الغنيمة :

لك المرباع منها والصَّفايا وحكمك والنشيطة والفضول<sup>9</sup>

لا ندري الكثير عن حقيقة وجود هذاء الأشخاص أو إن كانوا فقط من نعيج خيال النسابة ؟ وما يهمتنا هو اعتيار هم مؤسسي المجموعات الذي وضعوا عليها وتسميها بأسمائهم.

<sup>2</sup> الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج 4، من 188.

<sup>3</sup> نفس المصدر، نفس الصفحة.

أبن منظور؛ لسان العرب؛ ج 6، ص 422.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> ن**نس** المصدر، ج 5، ص 94 - 95.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> نفن المصدر ، من 94.

<sup>7</sup> وهي خصال تدخل في باب التيم العامة والأخلاق المنشودة في الثقافة العربية القديمة.

انظر حياة قطاط: مَمَارية لهي الثروبولوجيا تاريخيّة للعرب في القرن السادس ميلادي، شهادة الدّراسات المحمقة
 في الثاريخ الوسيط، جامعة دُونس إن، تونس 1996، ص 116.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> أبن منظور، السان العرب، ج 5، ص 114. والصنفايا: ما يصطفيه الرتيس. والتشيطة: ما أصاب من الخنيمة قبل أن يصير إلى مجتمع الحيّ. والفضول: ما عُجِز أن يُقيم أتلاته وخصّ به الرّايس. وما نالحظه في مختلف الشروح التي قدّمها ابن منظور المرياع أو الرّبم هو ربطه بالرّايس كقائد حربي مطاعا وسط قومه وسيّدا.

من جهة أخرى قال الشاعر: تهدى الرّعية ما استقام الرئيس ومعناه أن الرئيس يمكن أن يكون مستقيما أو ظالاً فإذا كان مستقيما صلحت أحوال الرّعية باقتدائها به وإذا كان ظالا ظلت، ممّا يدل على أنه لا يمكن لكلّ رئيس أو سيّد إكتساب صفة أو لقب الربّ ويلوغ أعلى مرتبة في السيّادة ويبدو أنّ نفوذ الرّب كان يتجاوز حدود قومه فتنقاد إليه حتى القبائل الأخرى التي لها أسيادها، لتدين له بالولاء والطاعة وترجّح جاكلين الشابي إمكانيّة بلوغ الرّسول هذه الرتبة في الوسط القبلي الذي بث فيه دعوته وتلقبه بالرّب على غرار حذيفة بن بدر الفزاري وكان ربّ معدّ مثلا، وهو من أشار إليه لبيد في هذا البيت الشعري الذي قال فيه:

واهلكنا يوما ربّ كنده وابنه وربّ معدّ بين خبت وعرعر<sup>4</sup>

ومن جهة ثانية يبدو لقب الربّ في الرّصيد الثقافي العربي القديم مشحونا بمعاني دينية عميقة، ذلك أنّ العرب القدامي كانوا يطلقونه على بعض الآلهة أو البيوت التي كانوا يعظمونها ومن ذلك أنّ اللات وهي الصخرة التي كانت تعبدها ثقيف بالطائف كانت تسمّى الرّبة ويقال أيضا أنّ الرّبة كانت بيتا لثقيف يضاهون به الكعبة والرّبة أيضا كعبة بنجران لمذحج وبني الحارث بن كعب يعظمها الناس<sup>7</sup>، وليس من قبيل الحداثة في القرن السابع ميلادي تلقيب الله بمفهومه الإسلامي الجديد بالرّب، فهو لقب معروف وقديم في الثقافة العربية الدينية في والمعروف في الأعراف العربية القديمة أنّ السيد كان ينتخبه المجلس إذا توقرت فيه جملة من الشروط اللازمة أو البعض منها والتي نذكر منها بالخصوص شرف الانتماء الاجتماعي الذي يتماهي إلى حدّ كبير مع السيادة والمتن والتجربة والخبرة، إلى جانب الخصال الفردية كالشجاعة والخبرة القتائية والأخلاقية كالحام و

وجرت العادة أن يخلف الأبناء في بعض الحالات آباءهم الأسياد على رأس القبيلة أو العشيرة، إلا أنّ ذلك كان نادرا في الوسط العربي وفي ثقافة البداوة التي تتنافى قيمها مع مبدأ الحكم الوراثى وفى هذا الصدد قال عامر بن الطفيل:

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 80.

art "Badw", in, EI, T II, p 918 2

J. Chabbi, Le seingeur des tribus, p 288-289.

<sup>4</sup> نفس المرجع، نفس الصفحتين.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> انظر ابن منظور ، اسان العرب ، ج 6، ص 96، وانظر أيضا ابن الكلبي ، كتاب الأصنام، ص 109.

قس المصدر؛ نس الصفحة.
 تفس المصدر؛ ص 69.

<sup>8</sup> ثنا عودة لهذا المصطلح بصغة مُعمَّة في الباب الثالث من هذا البحث.

وسوف نتعرّض في ما يلى إلى دراسة بعض الخصال المطلوب توقرها في السيد العربي مع التركيز على تلك التي نعتبرها الأهم في نطاق هذه الدراسة.

وإتى وإن كنت ابن سيّد عامر وفارسها المشهور في كلّ مركب

فما سوّدتني عامر عن ورائــة ابـــي الله أن اسمـــو بأمّ و لا أب أ

وليس في تاريخ العرب قبل الإسلام على ما يبدو، أكثر من اربع أسر تعاقب فيها أربعة أحفاد على سيادة قبائلهم وفي رواية نسبت لابن الكلبي أن كسرى سأل التعمان قائلا: هل في العرب قبيلة تستشرف على قبيلة ؟ فأجابه: نعم ما كانت له ثلاثة أباء متو الية رؤساء ثمّ اتصل ذلك بكمال الرّابع فطلب ذلك فلم يصبه إلا في آل حذيفة بن بدر بيت قيس عيلان، وآل حاجب بن زارة بيت تميم، وأل ذي الجدين بيت شيبان، وأل الأشعث بن قيس بيت كندة<sup>2</sup>.

ونلاحظ أنّ هؤلاء كانوا أصحاب شرف ثابت ومتجدر في قبائلهم فكانوا يشكلون بيوتاتها بمعنى الشرف والعزّة. ويُعدّ الشرف شرطا رئيسيّا من شروط السيادة في المجتمع العربي قبل الإسلام وبعد ظهوره أيضا3.

والشرف كما يقول ابن منظور: الحسب بالآباء والشرف والمجد لا بكونان إلا بالآباء ورجل شريف ورجل ماجد له آباء متقدّمون في الشرف4 ولا يكون المجد إلا بكرم الأباء<sup>6</sup> وقال عمرو بن كلثوم وكان سيّدا شريفا وشاعرا<sup>6</sup>:

> زهيرا بعم ذخر الذاخرينا به نُحمي ونحمي الملتجبنا<sup>7</sup>

ورثت مهله لا والخيس منه وعثابها وكلثومها جميعها بهم نلنا تراث الأكرمينها وذو البرة الذي حُدثت عنبه لكنه قال أبضا:

ورثنا المجد قد علمت معدّ نطاعن دونه حتى ببينا<sup>8</sup>

ومعنى ذلك أنّ وراثة شرف الآباء وكرمهم لا يكفى وإن كان هاما للسّؤدد ولا بد من أن تتوقر في السّيد بعض الخصال الفرديّة حتى يعزّ، ذلك أنّ العزّ في الأصل

<sup>1</sup> اين عبد ربه العقد الفريد ، ج 3 ، ص 128.

أبو الفرج الأصفهائي، الأغاني، ج 17، ص 105.

<sup>3</sup> شكل أشراف القبائل في المجتمع الإسلامي الأول قوة اعتمد عليها الخلفاء الراشدين في تركيز القولة الجديدة، ومعاوية بن أبي سفيان من بعدهم في توطيد حكمه وفي القضاء على حركات المعارضة.

أبن منظور؛ لسان العرب؛ ج 7، ص 90.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> نفس المصدر، ج 13، ص 28.

هو أبو عبد عمرو بن كلثوم المتغلبي وأمّه ليلي بنت المهلها، كان أعز الناس وأكثر العرب ترقعا, وبيدو أنه ساد قومه وهو في الخامسة عشر من سله. وهو صاحب المعلقة الخامسة من المعلقات؛ انظر الزوزني، شرح المعلقات العشر، ص 198- 199، انظر أيضا: A. Miquel, la littérature Arabe, p 20

<sup>7</sup> الزوزني، شرح المعلقات العشر، من 215 - 216,

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> نفس المرجع، ص 210. وفي شرحه لهذا البيت أشار الزّوزني أن الشاعر أراد يه ؛ ورثنا شرف آباننا قد علمت ذلك معدّ، نطاعن الأعداء دون شرفنا حتى يظهر الشرف لنا.

االقوّة والشَّدّة والغلبة<sup>1</sup> والعزيز هو المنبع الذي لا يُغلب ولا يُقهر<sup>2</sup> وأولمي العرب القدامي. عناية كبيرة للعز واشتهر به أناس خلد التراث العربي المنقول ذكرهم ويُعدُّ من بين هو لاء قيس بن عدى بن سعد بن سهم.

ولقيس قال الشاعر:

في بيته، في بيته يؤتى الندى كانه في العز قيس بن عدى<sup>3</sup>

وشكل الأشراف الذين عزوا وسادوا شريحة اجتماعية مميزة في المجتمع القرشي قبيل الإسلام ونذكر من بينهم الأسودان وهما الأسود بن المطلب بن أسد والأسود بن عبد يغوث الزهرى ومن عزهما أنهما كانا يطوفان بالبيت متقادين بسيفين سيفين4، ويرمز هذا إلى ضرورة تحلى السيد العزيز في قومه بجملة من الخصال الحربية تتمثل بالخصوص في القدرة على القتال والذفاع ويتطلب ذلك توقر مجموعة من الشروط لأداء أهم وظيفة من الوظائف التي كان السيّد العربي مطالبا بادائها في تلك البيئة بالدّات وهي الوظيفة الحربيّة.

## الزّعامة الحربيّة

في بيئة تميّزت بظروفها الطبيعة القاسية، شكل الرّعي الركيزة الأساسيّة للاقتصاد وتماهى إلى حد كبير مع حياة الترحال والبداوة التى فرضتها البيئة الصحراوية على الإنسان العربي في تلك الفنرة وكانت الماشية كثروة متنقلة هئتة، يسهل نهيها بقدر ما تصعب حمايتها، ممّا جعل الرّحل يعيشون في حالة استنفار دائمة إمّا للدَّفاع عن حيواناتهم وغيرها ممّا يملكون، أو للإغارة على ماشية غيرهم ونهبها، فالعرب كما قال الجاحظ، هم قوم الغارات فيهم كثيرة6.

وكثرة الإغارة كانت من بين الخصال التي يُمدح بها السيد بعد موته وعن ابن اسحاق أنّ أميّة بن أبي الصلت قال يرثي من أصبب من قريش يوم بدر 7:

ألا بكيت على الكرا م بني الكرام أولى الممادح كبكسا الحمام على فرو ع الأيك في الغصن الجوانسيح

ابن منظور ، السان العرب ، ج 9 ، ص 185.

<sup>2</sup> نفس المصدر، نفس المنفحة.

<sup>3</sup> ابن حبيب، المحبّر، ص 177 - 178 : وكان قيس نديما لأبي العاص بن أميّة يجالسه في الشراب.

<sup>4</sup> نفس المصدر ، ص 174.

أ راجع الفصل الأول من الباب الثالث من هذا البحث.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> الجاحظ، البيان والتبيين، ج 3، ص 11.

أنظر : أبن هشام، السيرة النبوية، النسم الثاني، ص 27.

ماذا ببدر فالعقنق مسن مرازية أجداجح مسن مرازية وحاجح مساط وشبّان بها ليل قمغاوير 4 وحاوح 5

ويُبيح العرف العربي الإغارة كوسيلة للإرتزاق في وسط شحيح التنزع فيه سبل الحياة بجهد جهيد وفي حديث قيس بن عاصم: "كنت أغاورهم في الجاهليّة" ولم تنسى العادة، وإن اتخذت شكلا مغايرا وتسمية مختلفة في الإسلام وفي حديث أحد الصحابة: بعثنا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في غزاة، فلما بلغنا المغار استحثثت فرسي والمغار هو موضع الغارة والإغارة نفسها، بحيث نلاحظ حضورا حيّا على المستوى اللفظي على الأقل، للماضي الذي لم ينسى خصوصا في تلك الفترة القريبة جدّا من الجاهليّة.

ويبدو أنّ أصل الغارة الخيل المغيرة  $^8$ ، ممّا يتطلب من المغير أن يكون فارسا مغوارا يجيد الفروسيّة وركوب الخيل واستعمال شتى أنواع السّلاح كالقوس  $^9$  والرّمح والسّيف  $^{10}$  وتعتبر الفروسيّة من أهمّ الخصال التي تغنّى بها العرب ونشدوها في ساداتهم وهي بعلاقة متينة مع البداوة وقيمها كما سنبيّن ذلك ونذكر من أشهر فرسان العرب بسطام بن قيس وهو سيّد بني شيبان إحدى بطون بكر، الذي كان يقال فيه أفرس من بسطام وعدّه ابن حبيب ضمن المجرّارين من ربيعة قائلا أنه : لم يكن الرّجل يسمّى جرّارا حتى يرأس الفا $^{11}$  ومكنته هذه الخصال من أن يكون بطل العديد من الوقائع أو الأيّام  $^{12}$  ونذكر من بينها يوم الإياد أو العظالي  $^{13}$  ورغم إنهزام بكر في هذا اليوم، فإن الشاعر أشاد بخصال بسطام قائلا :

<sup>1</sup> المرازية : كلمة أعجميّة والواحد مرزيان أي الرئيس : نفس المصدر، نفس الصفحة.

<sup>2</sup> جماجح : السّادة، ولحدهم جمجاح : نفس المصدر، نفس الصَّفحة.

ق بهاليل : السادة، الواحد بهلول : نفس المصدر، نفس الصفحة.

مغاوير : جمغ مغوار رهو الذي يكثر الغارة : نفس المصدر، نفس الصندة.
 وحاوح : جمع رحواح : وهو الحديد النفس : نفس المصدر، نفس الصفحة.

و المراد عليهم ويغيرون على. والمغوار هو المهالغ لي الغارة: الظر ابن منظور، اسان العرب، ج 10، ص 142.

<sup>7</sup> ننس المصدر ، نفس المتفحة .

فس المصدر : نفس الصفحة .
 انظر : ابن عبد ربّه : الحد الفريد : ج 1 : ص 104 .

<sup>10</sup> انظر : نينابيقوليقسكيا، العرب على حدود بيزنطة وإيران من القرن الرابع إلى القرن السانس ميلادي، ص 277.

<sup>11</sup> ابن حبیب، المحبّر، ص 246.

أيعود هذا اللفظ إلى "الجاهليّة الأولى" ويتمثل في رأي الأستاذ هشام جعيّط في "حوادث صخيرة لا تكاد تدخل في التاريخ ولكنّها تطبع الوعي الجماعي بقرة" : الكرفة، ص 19. وتظلّ "الأيّام" رغم أهميّة الجانب الخيالي والقصصي الذي يطفى عليها مصدرا أساسيًا بستمد منه الباحث مادة اخباريّة غزيرة حول العرب الجاهليين وخصوصياتهم الثقافيّة، تستوجب التعامل معها بحذر شديد.

<sup>13</sup> راجع ابن عبد ربّه، العد الفريد، ج 5، ص 118 - 120.

ولو أنّ بسطاما أطِيعَ لأمره لأدى إلى الأحياء بالخور مغنما1

ونذكر إلى جانب بسطام كليب وائل التغلبي الذي عدّه ابن حبيب أيضا ضمن الجرّارين من ربيعة ويبدو أنّ أباه درّبه على الحرب منذ صغره وتولى كليب رئاسة تغلب في حرب البسوس الشّهيرة ائتي دارت بين بكر وتغلب وقاد كامل معدّ يوم خزازي الذي اعثير من أعظم أيّام العرب وهو اليوم الذي انتصرت فيه معدّ على اليمن 4 وقال ابن الحائك في هذا اليوم :

كانت لنا بخزازي وقعة عجب ملنا على وائل في وسط بلدتها قد فرضوه وساروا تحت رايته

لمًا التقينا وحادى الموت يحديها وذو الفخار كليب العزّ يحميها سارت إليه معدّ من أقاصيها<sup>5</sup>

ولا يفوتنا ذكر فارس كنانة الشهير وهو ربيعة بن مكدم وهو أحد فرسان الجاهليّة من بني فراس بن غنم بن مالك بن كنانة وقيل أن الرجل منهم كان يعدل بعشرة من غيرهم وفيهم قال علي بن أبي طالب لأهل الكوفة: "وددت والله أن لي يجميعكم وأنتم مانة ألف ثلاثمائة من بني فراس بن غنم"7.

وكان ربيعة بن مكدم معاصرا لدريد بن الصمة سيد بني جشم، أحد بطون هوازن وكان فارسهم المظفر وتقول الرواية أنه غزا نحو مائة غزوة ولم يخفق في واحدة منها 8.

وفي الحقيقة فإن مصادرنا تعجّ بمثل هذه الشخصيّات البطوليّة التي قمنا باستعراض البعض ممّن طبع منها الذّاكرة الجماعيّة العربيّة بعمق ولا يهمنا تمييز جانب الحقيقة فيها من الخيال لاقتناعنا بأنّ الأسطورة جزء من الحقيقة والواقع وما يهمنا هو فقط ابراز أهميّة الوظيفة الحربيّة التي يتولى السيد القيام بها والتي نعتبرها على غاية من الأهميّة في بيئة تفتقر إلى أجهزة الدّفاع والردع.

وإلى جانب ما يتطلبه أداء الوظيفة الحربية من وسامة وقوة جسدية فإتها

<sup>1</sup> نفس المصدر ، ص 120.

<sup>2</sup> أبن حبيب، *المعتبر*، ص 249.

ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج 5، ص 130 وما يليها.

انظر محمد أحمد جاد المولى وعلى محمد البجاوي ومحمد أبو النضل ابراهيم، أيام المعرب في الجاهلية، ص 10.

<sup>5</sup> نفس المرجع، ص 111.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> انظر ابن عبد ربّه، العد الفريد، ج 1، ص 73.
<sup>7</sup> نفس المصدر، نفس الصفحة.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> نفس البصدر؛ ج 5؛ س 105- 108.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> لا تنفي هذه الوظيفة رغم حدّتها عن صاحبها التحلي برقة المشاعر والحمن المرهف ودليلنا على ذلك أنّ العديد من فرسان العرب كاتوا شعراء, ونذكر من بينهم على سبيل المثال لا الحصر : ضرار بن الخطاب وكان فارس قريش وشاعرهم : الظر ابن سعده الطبقاك الكبرى، ج 5، ص 454.

تتطلب من السيد أن يكون متحليا أيضا بالعديد من الخصال الروحية والمعنوية حتى يقوم بوظيفته على ارتكابها ما يتمتع به من نفوذ وسط قومه ومقدرة حربية وخبرة قتاليّة ونذكر من أهم الخصال الأدبيّة المطلوبة في المبيد العربي.

## الحلم أ

عرف ابن منظور السيد بالحليم وأولى العرب القدامى أهمية خاصة لمهذه الصفة التي يصعب توقرها في الإنسان العادي والحلم في لسان العرب هو الأفاة والعقل والتثبّت في الأمور وذلك من شعار العُقلاء وهو نقيض السفه والحليم هو الصبور الذي لا يستخقه عصيان العصاة ولا يستقرّه العضب عليهم ومما يؤكد صعوبة توقر هذه الخصلة في الإنسان العادي أنها اعتبرت من الصفات الإلهيّة واسم من أسماء الله والحلم أولى قيم الإسلام ويصعب على الإنسان تكلفه وإن حاول ذلك وفي هذا قال احد شعراء العرب:

تحلّم عن الأدنين واستنبق ودهم ولن تستطيع الحلم حتى تحلما<sup>5</sup> وأشد سيّاب العرب أن يقول الرّجل لصاحبه إذا استجهله: "يا حليم أي أنت

واسد سيباب العرب اليقول الرجل لصاحبه إذا استجهاء : يا حليم اي التا عند نفسك حليم وعند الناس سفيه 6 واستعمل القرآن هذا المصطلح في هذا المعنى 7 وغيره وخاصة بمعنى الصنبور الغفور 8.

ومن أشهر حلماء المعرب الذين خلات نكراهم الرّواية التاريخيّة الأحلف بن قيس، وهو من سادة تميم وشرفائها، لقب بـ "حليم المعرب" وأدرك الإسلام وبيدو أن رجلا قال له : علمني الحلم يا أبا بحر فأجابه : هو الذلّ يا ابن أخي أفتصبر عليه ؟ وروى الأحلف بن قيس نفسه أنه شاهد قيس بن عاصم سيد تميم و عُرف أيضا بحلمه،

art "Hilm", in, EI, t III, , p 403-404. : انظر

<sup>2</sup> أبن منظور: لسان العرب، ج 3، س 304 - 305.

<sup>3</sup> أضفى القرآن على الله صفات كانت من قيم الجاهليّة وطبعها بطابع أرقى.

البلاذري، انساب الأشراف، ج 10، ص 80.

<sup>5</sup> ابن منظور ، لسان العرب ، ج 3 ، ص 305.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> نفس المصدر ، نفس الصنفحة .

أسورة مود ، الآية 87 (إنك لأنت الحليم الرتسيد).

<sup>8</sup> سورة الإسراء، الآية 44، وسورة الأحراب، الآية 51 وسورة فاطر، الآية 41.

<sup>9</sup> ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج 2، ص 34.

جالسا بفناء بيته محتبيا بحمائل سيفه أ، يحدث قومه حتى أتي أمامه برجل مكتوف ورجل مقتول، فقيل له: هذا ابن أخيك قتل ابنك ويقول الأحنف: فو الله ما حل حبوته ولا قطع كلامه، ثمّ التفت إلى ابن أخيه وقال له: يا ابن أخي أثمت بربّك ورميت نفسك بسهمك وقتات ابن عمّك ثمّ قال لابن له: قم يا بني فوار أخاك وحلّ كتاف ابن عمك، وسق إلى أمّه مائة ناقة دية إبنها أ.

وشبّه الحليم في التراث الثقافي العربي القديم بالمُحتبي، لمدى تحكمه في مشاعره ومقدرته على مظم الغيظ وتجرّعه والصبر عليه والسكوت على ما في باطنه وعدم إيدائه<sup>3</sup> وهذا نادر في الإنسان العادي.

وقال الفرزدق:

وما حُلُ من جهل حُبيَ حلماننا ولا قائل المعروف فينا يُعَقّفُ 4

وإنّ التخمين في سبب شدّة حرص العرب القدامي على توقر هذه الصفة في المسيد يقودنا كالعادة إلى ربطها بمحيطها الثقافي ونعتقد أنه من الطبيعي جدّا في منطقة لم تعرف مبدأ الدولة وأجهزتها الردعية أن يكون لها أساليبها الخاصة لإرساء الأمن وتحقيق نمط من التوازن الداخلي الضروري المتعايش الجماعي، فعوضت السلطة الأدبية إلى حدّ ما السلطة المردفة بالوسائل القهرية والقمعيّة، إلا أنّ السلطة الأدبية تتطلب من صاحبها مقدرة على التاثير وتميّزا مبنيًا على التحلي بالخصال النادرة والاستثنائية في الإنسان كالحام، والتي تمنح صاحبها جانباً كاريزميا يجلب له احترام الجميع وهو احترام مبنيً على المحبّة والتقدير فلم يكن السيد يمارس أيّ سلطة قهريّة الجميع وهو احترام مبنيً على المحبّة والتقدير فلم يكن السيد يمارس عليهم نفوذا أدبيًا على ما يتمتع به من صفات السيّادة ورجاحة العقل والأخلاق المستقيمة، فكان أمره مطاعا وقراراته نافذة، خصوصا وأنها كانت ثتخذ بصفة جماعيّة وفي كنف التشاور مطاعا وقراراته نافذة، خصوصا وأنها كانت ثتخذ بصفة جماعيّة وفي كنف التشاور القائم عليه مجلس القبيلة، إذ لا وجود لأيّة سلطة فوقهة.

وللحلم مزايا عديدة في ذلك المحيط بالدَات، فكظم الغيظ والتريّث وعدم التسرّع في ردّ الفعل من شأنه حقن الدّماء بتجنّب المعارك والحروب التي يمكنها أن

أ الاحتباء بالمثرب هو الاشتمال به والاسم الحبوة وهو الثوب الذي يُحتبى به. ويقال أن الاحتباء حيطان العرب إذ ليس في البراري حيطان، فإذا أرادوا أن يستنوا احتبوا لأن الاحتباء يمنعهم من المتقوط ويصير لهم كالجدار. ويقال المجتبى الرّجل إذا جمع ظهره ومعقبه بثوب أو عمامة أو حتى ببديه : انظر ابن منظور، اسمان العرب، ج 3، ص 36.
أبن عبد ربّه العقد الغربة، ج 2، ص 34.

انظر في تفسير الكظم ابن منظور، نفس المصدر، ج 12، ص 105 - 106.

<sup>4</sup> نفس المصدر، ج 3، ص 36.

أ يمكن الرّجوع إلى بعض الأبحاث التي تناولت دراسة المجتمعات البدوية مثل:

J. Chelhod, le Droit dans la socilété Bédouine, p 55 - 56

تندلع في لحظة من لحظات الغضب الغاشم ودون سابق تفكير وتريّث وضبط النفس كما يؤذي الحلم إلى العدل في إصدار الأحكام التي تكون مستندة في هذه الحالة إلى رجاحة العقل والمنطق والموضوعيّة، فالحلم جانب إلاهيّ في الإنسان وهو صفة من صفات الله وطبيعيّ أن لا يتحلى به عامّة الناس بل ساداتهم فقط,

وواصل الإسلام في حمد هذه الخصلة في الإنسان المسلم لمزاياها العديدة في مستوى العلاقات الإجتماعيّة بالخصوص، ووعد أصحابها بالجنّة والكاظمين الغيظ والعافين عن النّاس أولانك جزاؤهم مغفرة من ربّهم وجنّات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ونعم أجر العاملين أ

فكان الحلم من الصفات المحبّدة في الجاهليّة وفي الإسلام أيضا، لمزاياه التي سبق ذكرها ونشير في هذا الصّدد إلى حادثة طرات في صدر الدولة الأمويّة تثبت مدى أهميّة الحلم ودوره في تجنّب بعض الكوارث الاجتماعيّة.

تقول الرّواية أنّ عانشة أرسلت إلى معاوية في أمر حجر بن عديّ، أحد سادة قريش وهو الحارث بن هشام بن المُغيرة، فوجده قد قتله فعابه على ذلك، فقال له معاوية : غاب عني مثلك من حلماء قومي $^2$  ويعدّ العرب الحلم من بين صغات المروءة المطلوبة هي الأخرى توقرها في السيد العربي، فكان عبد الله بن عمر يقول : يعدّ الحلم والجود والسؤدد، ويعدّ العفاف وإصلاح المال من المروءة $^2$ .

وعن المروءة قال ابن منظور أنها كمال الرجوليّة <sup>4</sup> وهي أيضا الإنسانيّة وسفل الأحنف بن قيس عن المروءة فقال : أن الأحنف بن قيس عن المروءة فقال : أن لا تفعل في السّر أمرا وأنت تستحيي أن تفعله جهرا<sup>5</sup>.

ونلاحظ من خلال ما سبق عرضه أنّ العرب القدامي وإن أولوا قيمة كبرى للخصال الجسديّة في بيئة كانت تتطلب منهم ذلك، فإنهم أولوا عناية لا تقلّ أهميّة بالصفات الأخلاقيّة والرّوحيّة التي كان من الضرّوري توقرها في السيد للقيام بوظائفه على أحسن وجه فالمجتمع العربي القديم وإن كان مجتمعا حربيّا، يعطي قيمة للحياة

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> سورة أل عمران، الأيتان 134 و136. وانظر أيضا ; ابن كثير، تفسير *القرآن الكريم، ج* 1، ص 381 - 383.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 176.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> نف*س* المصدر، ص 450,

<sup>\*</sup> مجتمع ذكوري رجائي خاصة في الفترة الغريبة من ظهور الإسلام، فكل ما هو إيجابي ومحمود كان من صفات الرجل والرجولة, وحتى وإن لبغت امراة في الرأي والمعرفة، فإنه يقال عنها : امرأة رجلة : ابن منظور، اسان العرب، ج 5، ص 155.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> نفس المصدر ، ج 13، ص 21.

والبقاء وما البقية ألتي كانوا ينادون بها في ساحات القتال عند استفحال الموت في صغوفهم إلا دليلا قاطعا على ذلك.

وإن بلوغ هذه الدرجة من رجاحة العقل لسماع نداء البقية والاستجابة له، يتطلب مقدرة على كظم الغيظ وإخماد الشعور العدائي في ساحات الحرب والقتال.

إنّ كلّ الخصال الروحيّة المطلوبة في السيد في النقافة العربيّة القديمة أهلته للقيام ببعض الوظائف الدينيّة أو شبه الدينيّة، خاصنة في الفترة القديمة التي ظلّت رواسبها ومخلفاتها حيّة في الجاهليّة الأخيرة.

# السيادة والرعامة الدّينيّة هي الثقافة الحربيّة القديمة

يُعتبر الدين من العناصر الموحدة بين أفراد المجموعة الذين يشتركون في عبادة نفس الإله أو الآلهة ويمارسون نفس الطقوس الدينية أو شبه الدينية وهذا يمنح كلّ مجموعة خصوصياتها الثقافية الدينية فلا يكفي أن تحمل المجموعة القبلية نفس الإسم وتشترك في مجال ترابي واحد، بل لابد من أن يتقاسم أفرادها نفس المعتقدات الدينية، مما يفسر ضرورة وجود ملطة إشراف على الشؤون الدينية القبيلة وغالبا ما تكون هذه السلطة بيد أشرافها وعلى رأسهم السيد الذي كان يترأس في الأوساط البدوية خاصة، بعض الطقوس الدينية المتمثلة أساسا في الأضحية والهدي وتقديم القرابين للآلهة وتناول الوليمة الجماعية وهي من أقدم العادات السامية وأكثرها تجميدا لرابطة القرابة والمدمة التي تجمع بين أفراد المجموعة وما يترتب عنها من التزامات متبادلة بينهم.

ولم يكن الإشراف على الوظائف الدينيّة في متناول جميع الأسياد، بل كان فقط في يد أولئك الذين بلغوا مرتبة التميّز وتحصلوا على لقب الرّب وربّ القبّة أو ربّ البيت، وهو البيت بالمفهوم الدّيني كمسكن الإله وهو الأصل، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك ويمكن أن يكون البيت قبّة مصنوعة من الجلد أو معيدا مبنيّا بالصلب عند الحُضرّ،

أكان العرب القدامي يقولون للعدو إذا غلب: "البقيّة": أي أبقوا علينا ولا تستأصلونا، ومنه قول الأعشى: "قالوا البقيّة والخطي يأخذهم"، انظر: ابن منظور، اسان العرب، ج 1، ص 647. ولهذا المتداء جذوره المتأصلة في البقيّة والخطي القديم، ونجد صداه في قصص بني اسرائيل: سورة البقرة، الأية 54، وانظر تفسيرها في ابن كثير، التران العظيم، ج 1، ص 88.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> خصّصنا الباب الثالث والأخير من هذا العمل لدراسة هذا الجانب الهام من مكوّنات المنخصيّة العربيّة في تلك الفترة، لذلك منوف تكون مقاربتنا لموضوع الذين في الثقافة العربيّة القديمة في هذا الفصل موجّهة لإبراز علاقته بالسيّادة.

<sup>3</sup> انظر الباب المثالث من هذا العمل.

أو من الوبر شعر الجمال عند الرحل<sup>1</sup>، وهو مفهوم ديني قديم ومتجدر في الثقافة العربية القديمة بشهادة الرسوم التي خلفتها أولى الحضارات العربية القدة، المتي تكونت في شمال الحجاز والأردن الحالية وجنوب فلسطين في القرون الأولى السابقة لميلاد المسيح ونخص بالذكر منها الحضارة التبطية<sup>2</sup> وتمثل بعض الرسوم التي خلفتها هذه الحضارة معبدا ودخول الإله في قبته فوق الهودج وتصفيقا من حوله<sup>3</sup>.

ويبدو من ذلك أنّ بيت الإله كان في البداية مرتبطا بالسنيادة حيث تولى السنيد مهمة الحفاظ عليه وسدانته 4.

وذكر توفيق فهد<sup>5</sup> أنّ السدانة كانت ملتصقة بالكهانة وأنّ الكاهن كان سادن البيت في نفس الوقت، ثمّ حصل تمايزا بين الوظيفتين وتقهقرا لوظيفة السدانة في الفترة القريبة من الإسلام من ناحية الانتماء الاجتماعي، حيث يظهر السادن في مرتبة دونية كخادم وساهر على البيت تحت رقابة البيوتات الكبرى، وهذا واضح بخصوص قريش أين نلاحظ في الفترة القريبة من الإسلام انفصالا بين وظيفتي السيادة والسدانة، يعكس في الحقيقة نوعا من اللائكية في طريقة تسيير شؤون مكة في القرن السادس ميلادي، حيث شكل الأشراف وهم السادة نمطا من الأرستقراطية العسكرية والتجارية أوكلت بعض المهام شبه المتينية كضرب القداح أو الاستقسام بالأزلام الى من كان دونها من

أ ذكر ابن الكلبي سنة أنماط من البيوت الدينية عند العرب القدامي أولها القية في شكلها المدور والمصطرعة من الجلد : راجم ابن المكلبي، كتاب الأصفام، ص 99.

<sup>2</sup> انظر تعريفها في الباب الثالث من هذا البحث.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> أشار الذَّص الغرّاني إلى هذه الطريقة القديمة من طرق العبادة والنّعبُد عند العرب القدامى : س*ورة الأنفال، الأية* 35 : "رسا كانت صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية" انظر تفسيرها في ابن كلير، *تفسير القرأن العظيم، ج* 2، ص 294.

أ انظر ابن منظور السان العرب، ج 6، ص 220 : عرف صاحب اللسان المتادن بغادم الكعبة وبيت الأصنام. وذكر أن المندنة في الأصل حجّاب البيت وقومة الأصنام في الجاهليّة. وقال ابن بري : "الفرق بين السادن والحاجب أنّ الحاجب يحجب وإننه لغيره والمنادن بحجب وإننه لغيره والمنادن بحجب وإننه لغيره على المنادن المحجب وإننه لغيره على المنادن المحجب وإننه لغيره المنادن المحجب وإننه لغيره المنادن المحجب وإننه لغيره المنادن المحجب وإننه لغيره المنادن المحجب وإنه لغيره المنادن المحجب وإنه للمنادن المنادن المنا

T. Fahd, La Divination Arabe, Paris 1987, pp 109 - 112 5

المقصود بالكاهن المتكلم باسم الله وينتمي المكهّان في الأصل، إلى الأسر العربيّة الشريفة وكانوا يشطئون في المعبد
 في الفترة القديمة.

ناحية الشرف بمفهومه الاجتماعي، فنلاحظ مثلا أنّ سدنة طاغوت ألعزي بنخلة هم بنه شيبان، إحدى بطون سليم وكانوا حلفاء بني هاشم2 ويبدو أن الجمع بين كلّ المهام لم يكن من طبيعة العرب ويتنافى مع نبذهم لكلّ شكل من أشكال الاستبداد بالحكم<sup>3</sup> فكان السّيد يتحوّل إلى ربّ لكن في حالات قليلة وفترات لا تدوم طويلا وتبدو استثنائية وفي خدمة أغراض معيّنة عسكريّة وحربيّة بالخصوص ومن ذلك أنّ أبا سفيان الرّب القرشي لعبد شمس كان يحمل معه في قبّته أثناء معركة أحد صنم الإله هبل4 ولا يجب أن نعمَم ما نعر فه عن قريش على بقية القبائل العربية التي كانت تعيش في نفس المنطقة في تلك الفترة وخاصنة البدوية منها، للأسباب التي ذكرناها سابقا وممّا لا شك فيه هو أنَ الوظيفة الدّينيّة كانت تجلب لصاحبها شرفا وتزيد في تثبيت مكانته الاجتماعيّة و هذا نستشفه من خلال بعض الرّوايات التي وصلتنا عبر التراث المكتوب والتي نعتبرها قيّمة من حيث مغزاها بالخصوص وتقول واحدة منها أنّ جماعة ثقيف التي كانت تسيطر على كلّ المجموعات الأخرى المستقرّة بالطائف قبيل ظهور الإسلام، كانت تنقسم إلى فرعين رئيسيين هما بنو مالك بن جشم بن ثقيف والأحلاف بنو عوف بن ثقيف وكما يدل على ذلك اسمهم، يبدو أنّ الأحلاف كانوا من القادمين الجدد على الطائف وقيد تمّ الحاقهم بالسكان القدامي و هم بنو مالك<sup>5</sup> بمقتضى عقود الحلف وما يشاكلها وفي فترة غير مضبوطة من القرن السادس ميلادي تمكن القادمون الجدد من السيطرة على المدينة وبلوغ مرتبة الشرف الاجتماعي والزّعامة على يد جماعة بني المعتب، التي شكَّلت البيت بمفهومه المتطوّر، أي الشرف والسَّلالة القائدة بيوتات العرب.

ولمزيد التمركز بالجهة والإضفاء المزيد من الشرعيّة على مرتبة السّيادة التي بلغتها جماعة بني المعتب والتي كانت عسكريّة واقتصاديّة خاصّة، تولت المجموعة سدانة معبد اللات الموجود آنذاك بقلب الطّائف<sup>6</sup>.

وتؤكَّد هذه القَصَّة بجانبها الأسطوري أهميَّة الدين والوظائف العالقة به عند

أ قال ابن اسحاق أنّ الطاغوت هو كلّ معبود من دون الله عنّ وجلّ والطاغوت يكون للأصنام: انظر ابن منظور، السان العرب، ج 8، ص 170. والطواغيت أيضا بيوت الأصنام كما ورد في تاج العروس (مادة طغي).

<sup>2</sup> ابن الكلبي، كتاب الأصنام، ص 22.

قنشير إلى قصنة عبد المصلف الذي نذر أن يذبح ولده العاشر إذا بلغ ابنائه عشرة ذكور فاتجب عبد الله. ويقال أنه توجه إلى صاحب القداح أي المعتلف المعتقدم بالأزلام فكانت الأسهم التي خرجت له مكتربا عليها نعم، فذهب إلى كاهنة في أطراف الشام رخصت له في فداء ابنه بعانة ناقة, ولبرز هذه القصنة موقف احد أشراف قريش وأسيادها من صاحب القداح الذي كان دونه مرتبة اجتماعية، لكن لا في ما يخص نوعية وظبفته وعلاقتها بالعالم الفوقي المكتم.

C. Décobert, le mendiant et le combettant, p 187 4

أنظر نفس المرجع، ص 178.

<sup>8</sup> هشام الكلبي، كتاب الأصنام، ص 16.

العرب القدامى بصفة عامّة وحتى إن لم يكن المشرف على بعض الوظائف التي تدور في فلك الدين من أشراف القوم، فإنّه كان مسموعا من السادة ومطاعا، ذلك أنّ العرب القدامى كانوا يقدّسون الذين حُضرًا كانوا أم بدوا.

كل هذه المهام التي كان يقوم بها السيد العربي في الأوساط الحضرية أو البدوية، بفضل ما تميّز به من وسامة جسميّة وخصال أخلاقيّة ومقدرة على التاثير على المجموعة، تؤهله لأداء نوع دقيق من الوظائف التي نعتبرها ذات صلة عميقة ووثيقة بالأفراد أصبغتها الاجتماعيّة والإنسانيّة.

# السّيادة ووظيفتها الاجتماعيّة

سوف لن نتعمق كثيرا في دراسة هذا النوع من الوظائف التي كانت أيضا من مشمولات السيادة العربية في تلك الفترة وهي ذات صبغة إنسانية تؤديها اليوم في مجتمعاتنا المعاصرة مختلف المنظمات والجمعيّات الخيريّة المعروفة ولابد من وضع هذه الوظائف في محيطها البيئي والزمنيّ المغاير تماما لواقعنا، لفهم ما كانت ترمز إليه من معاني عميقة لها علاقة متينة بالتراكيب الدّهنيّة ويما يُعرف بدين العرب، والذي خصصنا لدراسة البعض من جوانبه كامل الباب الثالث من هذا العمل.

في وسط مغاير لوسطنا لم يكن يعرف نظام المؤسّسات والجمعيّات الخيريّة وغيرها من المنظّمات العصريّة التي تعبّر اليوم عن بلوغ الإنسانيّة مرحلة متطورة من النضج، مهدت إليها في الحقيقة مثل هذه الفترات الناسيسيّة، كان السيد العربي يتقمّص إلى حدّ ما وبطريقة خاصتة جدّا، ذلك الدّور الذي تقوم به اليوم المنظمات الإنسانيّة التي اشرنا إليها والمتمثل أساسا في مدّ يد المساعدة للغير في وسط بيني قاسي، كقرري الضيف وإيواء الغريب وإجارة الضعيف وإعانته والتي تتشابه جدًا في ما بينها من حيث مغزاها وعمق معناها الإنساني.

## القرعه<sup>ا</sup>

يستجيب واجب قرى الضيف في الثقافة العربية القديمة إلى مجموعة من العادات والطقوس التي تمنحه طابعا دينيًا مقدّسا عند العرب القدامى ويبدو أنه كان يوجد في بيوت السادة من أصحاب الشرف المجيد، أواني خاصنة مُعدّة للغرض تحمل

ا انظر ابن منظور، السان العرب، ج 11، من 149.

كُلُها تقريبا نفس التسمية، فيقال للقصعة التي يُقرى فيها الضيف مِقراة والإناء الضيف المقرى والمجفنة المِقراة والعرب تسمّي القدور التي يطبخ فيها طعام الضيف المقاري وقال أحد شعرائهم:

ترى فصلانهم في الورد هزلى وتسمن في المقاري والحبال<sup>2</sup>

والمقصود بهذا البيت حسب تفسير صاحب لسان العرب أنهم كانوا يسقون البان أمهاتها عن الماء، فإذا لم يفعلوا ذلك كان عليهم عارا، أمّا بالنسبة لتسمن في المقاري والحبال، فالمعنى أنهم إذا نحروا لم ينحروا إلا سمينا<sup>3</sup>.

ولا يفوتنا أن نلاحظ أهمية النحر الذي أعدة العرب القدامى أساس القرى، إلى جانب العناصر الأخرى المكمّلة للحم كاللبن والخبز أو ما يعوضه من نفس القيمة الغذائية 4 وقرى الضيف واجب يتقاسمه جميع العرب، لاعتباره عنصرا من العناصر المكوّنة لثقافتهم، ولا يختص به السادة فقط، وإن تميّزوا عن عامّة الناس بنوع من المغالاة في أدائهم لهذا المواجب المقدّس في العرف العربي القديم، إلى درجة البروز والتميّز لبلوغ مرتبة السخاء والجود 5 ونذكر من بين الذين بلغوا هذه المكانة في مجتمعاتهم عبد الله بن جدعان من بني تيم بن مرّة وكان شريفا سيّدا في الجاهليّة وكان قومه في حياته كأهل بيت واحد يقوتهم وتقول الرّواية أنه كان يطعم كلّ يوم في داره جزورا فينادي مناديه : من أراد اللحم والشحم فعليه بدار ابن جدعان ومدحه أميّة بن أبي الصئلت فقال :

كريم لا يغير ه صباح عن الخلق الجميل ولا مساء يُباري الرّيح مكرمة وجودا إذا ما الكلب أحجره الشتاء<sup>6</sup>

ونستنتج من خلال القائمة الطويلة التي وضعها ابن حبيب في أجواد الجاهليّة والإسلام<sup>7</sup> أنّ الجود يورث ويورّث من الأباء إلى الأبناء ونذكر من بين الأسياد الذين

أ نفس المصدر، نفس الصفحة : والعرب تقول : "قرونا في مِقْرَى صالح".

<sup>2</sup> نفس المصدر، نفس الصنفحة.

قفس المصدر، نفس الصنفحة.
 مما قاله أمية بن أبى الصنلت في رثاء من أصبب عن قريش يوم بدر:

المُطعمين الشحم فو ق الخبز شحما كالأنافح نقالُ العِفان مع العِفان ل إلى جفان كالمناضيح\* للعَمْوف تمّ الضيف بحد الضيف والبسط المتلاطح\* وهب المنين من المنين إلى المذين من اللواقح\*

<sup>\*</sup> المناضع : هي الحياض، شبه الجفان بها في عظمها. \* السلاطح : الطوال العراض.

<sup>\*</sup> اللواقح : الابل الحوامل : ابن هشام، السيرة اللبوية، النسم الثاني، ص 31.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> انظر : ابن منظور ، *لسان العرب* ، ج 6، ص 208 وج 2، ص 411.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> البلاذري: الساب الأشراف: ج 10، ص 155.

<sup>7</sup> ابن حبيب المعتر، ص 137 - 156.

ورثوا المتخاء عن أبائهم وأجدادهم أبو جهل والحارث ابنا هشام بن المغيرة وعن الحارث قال الرسول : إنه لسري بن سري وددت أنه أسلم ونذكر من بين أجواد الإسلام طلحة بن عبد الله وكان فياضا  $^{8}$  وقال عنه معاوية : عاش حميدا سخيًا شريفا  $^{8}$ .

ونلاحظ ربطا بين الشرف والسيادة والسخاء في الأعراف العربية التي ظلت هي نفسها تقريبا في العهد الإسلامي الأوّل ولا يفوتنا أن نعرج على الشعر الجاهلي، هذا المعدن التفيس من الناحية الأنثروبولوجية، لنستخرج البعض ممّا ورد فيه في هذا المعنى ونشير مثلا أنّ طرفة بن العبد قال يفتخر بنفسه:

ولمست بحلال التلاع مخافة ولكن متى يسترفد القوم أرفد

ويبدو حسب الشرح الذي قدّمه الزوزني في كتابه لهذا البيت أنّ صاحبه قال أدّه لا يحلّ بالثلاع وهي ما ارتفع من مسيل الماء وانخفض عن الجبال أو قرار الأرض مخافة حلول الأضياف به، ولكنه يسترفد ويعين القوم إذا استعانوا به إمّا في قرى الأضياف أو في قتال الأعداء<sup>6</sup>.

ويبرز كرم العرب وجودهم وسخاتهم خاصة عند إغاثتهم للمنكوبين ومساعدتهم في ليالي البرد القاسية، حيث تنخفض درجات الحرارة إلى ما دون الصقر في فصل الشتاء في سنوات الجدب في الوسط الصحراوي ومن بين الذين اشتهروا في تاريخ العرب القصصي بمثل هذه المواقف حاتم الطاني وتقول زوجته نوار أنه في ليلة من الليالي الباردة، سمتها ليلة صنير، كان فيها صبيتهم الثلاثة يتضاغون من الجوع، أتتهما جارة لهما وطلبت منه إغاثتها للشبع أبناءها، فذبح فرسه رغم أنه كان الوحيد الذي لا يجود به مع سلاحه فاكلت المرأة وأبناؤها، ثمّ جعل يمشي في الحي قائلا: "هبوا أيها القوم عليكم بالتار"، فاجتمعوا وأكلوا ولم يذق من اللحم المشويّ شيئا، مع أنه كان كما شهدت زوجته به في حاجة لذلك، وقال:

على معتفيه ما تخب فواضله كأنك تعطيه الذي أنت سائله وأبيض فياض يداه غمامة تراه إذا ما جئت متهلسلا

ابن عبد ربّه، العقد الفريد: ج 1: ص 158.

<sup>1</sup> ننس المصدر ، س 139 - 140.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> نفس المصدر ، نفس الصنفحة .

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> فياض من أسماء الرجال وفياض اسم فرس من سوايق خيل العرب، وبيدو أن العبارة مشتقة من فعل فيض أو فاض الساء والذمع وفحوهما، أي كثر حتى سدال على ضفة الوادي والمعنى كما للاحظ واحد وهو الجرد بكثرة: انظر: ابن منظور: السان العرب، ج 10، ص 366 و368. وردت هذه الصفة في الشعر الجاهلي مما بدل على رواجها في تلك المفترة. وقال زهير يصف هرم بن سنان وكان سبد غطفان:

<sup>4</sup> البلاذري، الساب الأشراف، ج 10، ص 125.

الزوزني، شرح المعلقات العشر، ص 108.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> نفس المرجع، نفس الصفحة.

مهلا نوّار أقلي اللــوم والعذلا ولا تقولي لمــال كنـت مهلكــه يرى البخيل سبيل المال واحدة

ولا تقولتي لشيء فبات منا فعسلا مهلا وإن كنت أعطي الإنس والخبيلا إنّ الجواد يسرى فني ماليه سبلاً

## الأشكال الأذرعه للجود

لم يكن الجود في الثقافة العربية القديمة بالطعام فقط بل كان أيضا بالمال أو بما يضاهيه قيمة وتحتوي مصادرنا على أمثلة عديدة من هذا القبيل نذكر منها على سبيل المثال ما فعله عبد الله بن جعفر الذي عُدَّ من أجواد الإسلام وكان اشترى جارية باربعين ألف درهم وأمر قيّمة جواريه بتزيينها وإهدائها إلى رجل كان هام بحبّها ولم يقدر على شرائها وطلب من غلام له أن يحمل له معها مائة ألف درهم ينعم بها معها معها أ

وقد يتجاوز القرى هذا المضمون المادي إلى ماهو أرقى من حيث القيمة المعنويّة، كمنع الدّمار<sup>3</sup> والذب عنه والعرب تقول:

من ذب منكم، ذب عن حميمه او فر منكم، فر عن حريمه 
فالسبد العربي مطالب بمنع عرض ضيفه وحمايته، طبقا لما عُرف في الثقافة العربية 
بعرف الاجارة وتظل قصة حرب البسوس التي اندلعت بين بكر وتغلب ابني واثل 
أشهر ما يمكن الاستشهاد به في هذا الباب، إذ تقول الرواية أن اندلاعها كان بسبب 
انتهاك كليب بن وائل حرمة (جارة البسوس بنت منقذ الثميمية، التي كانت نازلة في بني 
شيبان في جوار إبن أختها جساس بن مرة وكان كليب قد رمى ناقتها بسهم لما اختلطت 
بإبله، فنخرت الداقة ورغت، فلما رأتها البسوس على تلك الحال قذفت خمارها عن 
رأسها وصاحت واذلاه واجراه فاحمست جساسا، فركب فرسا وانطلق إلى كليب فقتله، 
وكان ذلك سبب اندلاع الحرب التي عرفت باسم البسوس 6.

ونعرَّج في هذا الصَّدد على عنصر هام من عناصر الثقافة الحربيَّة عند العرب

أبن عبد ربه، العد الفريد، ج 1، ص 156 - 157:

<sup>2</sup> نفس المصدر، ص 161.

ذمار الرجل كلا ما يلزمه حفظه وحياطته وحمايته والذفع عنه وإن ضبيعه لزمه اللوم. والذمار الحرم والأهل... انظر ابن منظور ، لعنان العرب، ج 5، ص 57.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> نفس المصدر، ص 19.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> تشكل هذه الحرب رغم أهمية جانبها الخيالي خير مثال عن المشاكل الذي قد تطرأ بين أفراد نفس المجموعة الذي كان من المفروض أن تكون منسجمة.

أنظر ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج 5، ص 130 وما يليها ونلفت الانتباه إلى نراء هذه القصة بالرّموز التي كانت تعبّر في حذ ذاتها على حالات وجدانيّة عميقة، فقذف الخمار وإبداء الشعر في العرف العربي التنديم يرمز إلى الحماية المنتزعة والحرمة المنتهكة : انظر الباب الثالث من هذا البحث.

القدامى المعروف بالحفيظة أو الحفاظ وعرفه ابن منظور بالغضب لحرمة تنتهك من الحرمات أو جار ذي قرابة يُظلمُ أو عهد ينكث 1.

من جهة أخرى ودائما في نفس إطار ما يقتضيه العرف العربي من السيد، من مد يد المساعدة المادية أو المعنوية لمن يستجير به، اقتطفنا من التراث العربي الثري بالرموز، قصة قيس بن الخطيم وتحرمه بسيّد ذائع الصببت في المجتمع العربي المجاهلي، وهو خداش بن زهير ليثأر لأبيه وجده من قاتليهما وكان أحد هؤلاء ابن عم خداش الذي احتمى به وتبدو الرواية كما وصلتنا ثريّة ومليئة بالرّموز المعبّرة عن طقوس متجدرة في الداكرة العربيّة الجماعيّة، يتخاطب بها الأفراد الذين كاتوا يعيشون على نفس الرقعة الجغرافيّة وفي نفس المحيط الثقافي.

تقول القصة أن قيس لما علم بأن أباه وجده ماتا مقتولين، تحرّم طبقا لما كان يمليه عليه دين العرب من واجب الثأر لدم القرابة المهدور واتجه إلى خيمة خداش بن زهير واستغل بذكاء كل ما يمنحه له العرف العربي من حقوق الاحتماء والتحرّم به، ذلك أنه تعمد غيابه ليطرق بابه ويتناول جزءا مما قدّمته له زوجته من طعام لما كان ينتظره في الخارج، ليتحرّم به ويُلزم على السيد إجارته وحماية ذمّته ومدّه يد المساعدة لقضاء شأن يقدّمه العرب أكبر تقديس وهو الثأر ولم يتأخّر زهير في نصب فح لابن عمّه القاتل والسماح لطالب الثأر منه بقتله ومط نادي القوم وصيانة انسحابه من الجماعة بكل هدوء قائلا لهم: دعوه فإنه والله ما قتل إلا قاتل جدّه".

وفي نلك قال قيس :

ثارت عديًا والخطيم فلم أضع ولاية أشياخ جُعلت إزاءها 4

تكشف هذه القصنة عن عادات وأعراف متجذرة في الثقافة العربية القديمة، يقدسها المجتمع إلى حد التضحية بالقريب وليس هذا بالغريب في العرف العربي القديم، فهناك من السادة العرب من قتل أخاه بذمة جاره ومن هؤلاء نذكر أوفى بن مطر المازني وكان جاوره رجل ومعه امرأة له فأعجبت قيسا أخاه فجعل لا يصل إليها مع زوجها، فقتله غيلة ولما بلغ ذلك أوفى، قتل قيسا أخاه بجاره وقال في ذلك:

سعيت على قيس بذمّـة جاره لأمنع عرضي، إنّ عرضي ممنع

أبن منظور ، لسان العرب ، ج 3، ص 243.

<sup>2</sup> يتخذ الاستعداد للثار طابعا طنسيا متنسا في العرف العربي القديم، يدخل صاحبه في حالة تحرّم. ولنا عودة التطيل هذا الجانب الهالية على المتنافة العربية في الباب الموالي من هذا البحث.

أبو الغرج الأصفهاني، كتاب الأغالي، ج 3، ص 5 - 7.

<sup>4</sup> نفس المصدر، ص 6.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> انظر: ابن حبيب: المحبّر، ص 348.

وتحصل لدينا من خلال هذه الروايات فكرة حول نوعية الوظائف التي يقوم بها السيد الذي كان مطالبا إلى جانب الإجارة ومد يد المساعدة للذي يتحرم به لأداء واجب الثأر، المساهمة في حمل الدية وتغنى الشعراء العرب بهذا النوع من الأسياد الذين كانوا فخر قبائلهم والعرب تلقب الواحد منهم بالحمال وحامل الديات وحامل الدماء وحامل الأثقال أو حامل المنين ومعناه حامل المنات من الإبل كثمن للذم المهدور وقال زهير بن أبي سلمى في هذا تعفى الكلوم بالمنين2.

وزاد القرآن في تأكيد رواج هذه العادة في المجتمع العربي الجاهلي فإن كان من قوم عدولكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة<sup>3</sup>.

وحسب التفسير الذي وضعه ابن كثير 4 لهذه الآية، فالمقصود بديّة مسلمة إلى أهله الواجب فيما بين القاتل وأهل القتيل عوضا عمّا فاتهم من قتيلهم وأهل القتيل يصبحون في هذه الحالة أهل هدنة ويكون السّيد بذلك قد ساهم في حقن الدّماء ووضع حددًا لمزيد إراقتها في حالة تعملك أهل القتيل بالتّار.

ويبدو أنّ الرسول لعب مرار دور السيد من هذه الناحية وتشير احدى الرّوايات الواردة في السيرة النبوية أنّ جماعة من يهود خيبر عدّوا على عبد الله بن سهل وهو أخ لبني حارثة فقتلوه، فتقدّم أصحاب الدّم إلى الرسول وذكروا له قتل صاحبهم فقال لهم أن اتسمّون قاتلكم ثمّ تحلفون عليه خمسين يمينا فلسلمه البيكم ؟ قالوا: ما كنا نحلف على ما لا نعلم قال : أفيحلفون بالله خمسين يمينا ما قتلوه ولا يعلمون له قاتلا ثمّ يبرءون من مده ؟ قالوا: يا رسول الله ما كنا لنقبل أيمان بهود ما فيهم من الكفر أعظم أن يحلفوا على إثم فواداه الرّسول من عده مائة ناقة وتفادى بذلك حدوث حرب بين الجماعتين أ.

وفي السّياق نفسه كان السّيد العربي مسؤولا على استرجاع الأسرى للقبيلة والمساهمة في فديتهم للتخليصهم من الأسر الذي وقعوا فيه وقد يكون إمّا بالمال أو بما

أ من الجمالة وهي الذية والغرامة التي يحملها قوم عن قوم ورجل حمّال يحمل الكلّ عن الدّاس : ابن منظور ، لسان العرب ، ج 3، ص 335.

H. Lammens, l'Arabie occidentale avant l'Hégine, p. 189°

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup>س*ورة التساء*، الأية 96. 4. - مد - مد التراك ال

أبين كاثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 506.
 تعرف هذه العمليّة بالقسامة: من القسم أي اليمين والحلف, وكان أهل الجاهليّة يقتلون بها, ولما جاء الإسلام قررها مع إجراء تعديل عليها تمثل في كونها أصبحت توجب العقل أي الذّية ولا القود: انظر ابن منظور، السان العرب، ج 11، ص 165.

أ ابن هشام، العثيرة النبرية، القدم الثاني، ص 355 - 356.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> ورد ذكر الغدية والغداء في الغرآن العظيم في البعض من أياته ونذكر منها على سبيل المثال الآية عدد 85 من صورة البقرة : "... وإن يأتوكم اسارى تفادوهم وهو محرّم عليكم إخراجهم" ونزلت بخصوص اليهود : انظر تفسيرها

يوازيه من حيث القيمة الماديّة كالإبل وغيرها، أو بمفاداتهم وذلك بتبادل الأمير بالأسير بين الجانبين المتعاديين وهذا معمول به لدى كلّ المجتمعات البشريّة منذ أقدم العهود ويدخل في إطار فكرة التبادل التي احتلت مكانة هامّة في الأعراف الجاهليّة.

ولم يكن العرب يشكلون استثناءً عن بقيّة المجتمعات الإنسانية ويبدو أن الرسول قال لقريش حين أسبّر عثمان بن عبد الله والحكم بن كيسان: لا لقديكموهما حتى يقدم صماحبانا، يعني سعد بن أبي وقاص وعتبة بن غزوان2.

كان للأسياد دورا رئيسيًا في تنظيم المجتمع العربي في العهد الجاهلي وظل هذا الدور حيًا وقائم الذات حتى بعد ظهور الاسلام، لمدى تجدّره في العقليّات وهذا نستخلصه حتى من بعض الأقوال والمواقف المنسوبة للرسول، ونذكر من بينها مثلا أنه لما استقدم سعد بن معاذ حاكما في بني قريظة ورآه مُتبلا قال للمُسلمين : قوموا إلى سيدكم، ليكون حكمه أنفذ على ما يبدو 3 وتواصل نفس الشيء في العهد الأموي، وتقول إحدى الروايات أنّ الوليد بن عبد الملك لما نعى إلى أبيه وفاة الحارث بن عبد الله بن أبي ربيعة بن المغيرة قال : هلك سيّد بني مخزوم فقال له أبوه : أهكذا تقول ؟ قل : مات ميد قريش 4.

وما للاحظه هو بقاء نفس القيم الموروثة حتى وإن تغيّرت الظروف المنياسيّة وتمايزت على إثرها العشائر، فالنظام يظل نفسه وإن تغيّرت عناصره خاصة وأنه لم يكن لقريش سيّدا منذ قصي، بل كان يُشرف عليها رؤساء العشائر الهامّة، فتكون السّبادة الأهمّهم.

في ابن كثير، تفسير الفرآن الحظيم، ج 1، ص 116. والآية عدد 4 من سورة محمد : "فإذا لقيتم الذين كنروا فضرب الرقاب حتى إذا المختصوهم فشدوا الوثاق فإما منا وإما فداءً..." ويبدو حسب تفسير ابن كثير أن الآية نزلت بعد وقعة بعر وأن الله خيّر بين مفاداة الأسرى أو المن عليهم : انظر : ابن كثير، نفس المصدر، ج 4، ص 175 - 176.

أبن منظور ؛ أسان العرب؛ ج 10، ص 205 - 206.

<sup>2</sup> تفس المصدر ، من 206.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم، ج 4، ص 325.

<sup>4</sup> البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 187.

## ذاتمة الباب الثانب

لقد حافظت الفترة الإسلامية الأولى رغم بداية ظهور الدّولة ودواليبها الخاصة، على نفس التراكيب الاجتماعية والسياسية الموروثة عن الفترة الجاهلية وتجلى ذلك من خلال السياسة التي انتهجها كلّ من على في الكوفة، ثمّ معاوية في دمشق بتعيينهم لأشخاص على رؤوس القبائل.

وهذا يُبرز عدم حدوث قطيعة من هذه الناحية على الأقلّ بين الفترتين الجاهليّة والإسلاميّة المُبكرة، وذلك لإستناد الثراكيب الاجتماعيّة وأسُسِها إلى بناء ذهنيّ منين منغمس بجذوره في ماض عريق.

وثبين دراسة الثراكيب الاجتماعية تراثبيتها ومرونتها وهي مرونة تعكس في الواقع نمط العيش الخاص في البيئة العربية، بحيث نبدو هذه الثراكيب شبه مغلقة ومنفتحة في الآن ذاته وذلك حسب مقتضيات الظروف، كما تتبئ الأسس التي قامت عليها هذه الثراكيب بتنوع يعكس هذا التفتّح، ذلك أن علاقات القرابة النموية وإن كانت هامة لعلاقتها بالنسب والوراثة، فإن المجتمع العربي تخطاها لإرساء جملة من علاقات القرابة الاختيارية، هي بمثابة الجسور بين مختلف الثراكيب التي تبرز مصنفة إلى نوعين : علاقات تدخل فيها القرارات الخاصة والفردية بنسبة هامة كالثبني والرضاعة وعكات اجتماعية أعم تستجيب إلى رأي المجموعة كالحلف والولاء والإجارة وهي تعكس نضجا وتعاملا ذكيا مع مفتضيات العيش في المحيط العربي آنذاك، يتجئى أيضا من خلال التنظيم السياسي للقبيلة كأعلى هيئة في المجتمع العربي عند ظهور الإسلام، ذلك أنّ حالة الإنسجام التي تبدو عليها القبيلة ظاهريا قد تُخفي أحيانا انقساما من الذاخل يعكسه تغرّعها هي الأخرى إلى عشائر وتظل حرب البسوس التي دارت بين ابني بكر بن وائل رغم جانبها الخيالي الهام أحسن مثال للخلافات الذاخلية التي يُمكن أن تعيشها القبيلة والتي تتجاوزها بسرعة مُذهلة كلما داهمها خطر خارجي.

من جهة أخرى تعكس الوظيفة التنظيمية التي كانت تقوم بها القبيلة من خلال شخصية السيد، قيم العصر المستندة بقوة إلى القاعدة البيئية التي أفرزت فكرة التضامن واللبادل خاصة، والتي تنتمي إلى مجموعة أشمل وأوسع حددت هوية العرب الثقافية، عُرَفت "بدين العرب".

# البــــاب الثالـــث "ديــن الصــــرب"

لا يقصد بـ "دين العرب" الدين وحده بمعنى الإيمان والعبادة... بل المراد بذلك هو تجاوز هذا الجانب الذي يشكل عاصرا رئيسيا من عناصر دين العرب بمفهومه الشامل والكبير والمتمثل في مجموعة القيم والعادات والتقاليد وكل ما يتصل بالذهنيات ويعرف بالثقافة. وهي في الحقيقة عناصر مترابطة يصعب فصلها.

وللعرب القدامي مخزون انثروبولوجي هام بتشكل من عدة عناصر تكون ما يعرف بدائرة الدين أو ما يمكن تسميته بمنظومة دينية، يصعب على المؤرخ وصفه كدين مهيكل في نهاية العصر الجاهلي، بل يدخل في مجال الثقافة الدينية الأنثروبولوجية. وما عرف به "دين العرب" بمعنى طريقة العرب في الندين وعلاقتهم بالمعالم الفوقي وتصور هم له وكيفية اتصالهم به، وكل القيم التي انبنت عن ذلك. وإن غياب الدين المهيكل في ثقافتهم لا يعني أنهم كانوا في الفترة القريبة من الإسلام غير اتقياء أو أبرار بالمعنى الدينية، وإن ذلك يتعارض مع ما عرفوا به من حس ديني مرهف وتجذر للظاهرة الدينية في تاريخهم، وإن كانت غير مهيكلة، والتي تشهد عليها عديد الأثار والنقائش التي خلفتها الحضارات العربية القديمة, كما يشكل تصدي عرب القرن السابع ميلادي للدعوة الإسلامية دليلا في حد ذاته عن تشبثهم "بدينهم". وهو دين موروث عن الآباء والأجداد في منغمس بجذوره الثابتة في ماض سامي بعيد، حافظ على الكثير من عناصره القديمة التي تمسك بها العرب الجاهليين إلى حد كبير : "أتنهانا على الكثير من عناصره القديمة التي تمسك بها العرب الجاهليين إلى حد كبير : "أتنهانا أن نعبد ما يعبد آباؤنا" في وهذا يؤكد أن المقاومة وإن كانت اجتماعية فهي "دينية" أيضا.

وسوف لن نتعرض لدراسة كل العناصر والمؤسسات الدينية التي كانت تشكل "دين العرب" وإن هذا ينطلب أن تستفرد ببحث خصوصي معمق لفك رموزها وسبر أغوارها لما يلفها من غموض وإبهام ؟ وسلركز خاصة على المؤسسات التي طبعت

أمن بين التفاسير الواردة في المعاجم العربية القديمة بخصوص الدين أنه العادة, وتقول العرب "مازال ذلك ديني":
 أي عادتي.. راجع أبن منظور، أنسان العرب، ج 4، ص 460 - 461.

<sup>2</sup> تعاسا بما كان عليه لدى الإغريق أو الرومان من وجود مجمع الألهة (Panthéon) وكهنوت...

ورد مصطلح البر في القرآن في عدة آيات (الآية 2 من سورة المائدة والآية 2 من سورة المجادلة...). وجاء منترنا بمصطلح النقوى. والبر حسب صاحب لسان العرب هو الطاعة والعبادة وعرفه لبيد بالنقى: "وما البر (لا مضمرات من النقى": ج 1، من 370. ويشكل هذا دليلا كافيا على رواجه بالمعنى المذكور في المجتمع الجاهلي.

<sup>\*</sup> جاء هذا المصطلح في القرآن على شكل "الأباء الأرلين" : سورة المؤمنين، الآية 63، لكن ورد في بعض النقوش التي خلقتها حضارة تدمر ذكر إله اسمه "قاد" كان يعبده هؤلاء الحرب القدامي : انظر :

R. Dussaud, La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam, p. 72 et 146. فهل يشكل ذلك دليلا كافيا على أن العرب كالوا يعبدون الأجداد في الماضي البعيد ؟ وهذا نجده في حصارات إنسانية أخرى قديمة كالحضارة الصينية وغيرها.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup>سورة هود، الأبية 87.

أكثر من غيرها الثقافة الدينية العربية والتي حافظ عليها الإسلام ولونها بلونه الخاص، دون أن يدخل عليها تغييرا كبيرا وتتمثل أساسا في مؤسستي التضحية والتحريم.

وارتاينا وضع العناصر التي شكلت "دين العرب" في محيطها الذي انبثقت منه والمتمثل في الصحراء والبداوة التي استندت إلى حد بعيد إلى الطبيعة التي أفرزتها والتي شكل الحيوان أبرز عناصرها.

# جمليّة الصّدراء والبداوة والحيوان في الثمّافة الصربيّة المَديمة

# القاعدة البيئيّة المفرزة للبحاوة

ينتمي أكبر قسم من شبه الجزيرة العربية إلى المناخ الصحراوي الجاف، والحار، ويشمل هذا المجال بالخصوص قسما هاما من بلدية الشام، وهضبة نجد وصحاري النفود، والذهناء، والربع الخالي وتشكّل عوامل ارتفاع مدة الإشماس وانخفاض الرطوبة، وشدة التبحّر والقحولة، عوانق هامّة تحول دون إمكانيّة تعاطي الزراعة وفرض الرعي المتنقل أو الانتجاع نفسه في البداية، كالممط الاقتصادي الوحيد الممكن وارتبط بالماء والكلا وشكّلت المواطن التي يتوقر فيها الماء أقاليم الرعي الأساسيّة التي تمثلت بالخصوص في أطراف شبه الجزيرة العربيّة، كالمتهول الشماليّة، وتهامة والحجاز وعمير والمنحدرات الجبليّة والواحات والأودية.

وتفسر المعطيات الطبيعية القاسية صعوبة إفراز حضارة متماسكة في المنطقة الوسطى من شبه الجزيرة العربية، وذلك على عكس الأطراف المتاخمة للشام والعراق شمالا واليمن جنوبا، لأن القاعدة المناخية تتحكم بكثرة في القاعدة الاقتصادية التي تنبني عليها الحضارات وعندما تكون هذه القاعدة ملائمة كما هو الحال بالنسبة للاطراف المذكورة مثل اليمن، حيث تقل الحرارة مع الارتفاع وتتساقط الأمطار الموسمية، يتسنى تعاطي النشباط الزراعي، فتنشأ حضارة مستقرة هي حضارة الدولة والكتابة والمدينة والمؤسسات.

ولا ينفي هذا وجود حضارة داخل شبه الجزيرة العربية، إلا أنها حضارة من نوع خاص إبنقت عن الترحال كنمط عيش حثمته البينة الطبيعية الذي لا يتناقض مع الحضارة وإن غلب على هذا المفهوم نمط العيش الاستقراري، فمن الممكن أن توجد ايضا في الإطار الرّعويّ والبدويّ على شكل مغاير هذا مع الإشارة إلى مرونة الحدود الفاصلة بين الترحال والاستقرار وإن كانا نقيضين فالاستقرار رهين توقر ظروف خاصة ونقرأ في حديث الإيمان والقدر قولا بهذا المعنى تماما وترى الحفاة العراة رعاء الإبل والبهم يتطاولون في البنيان ويبدو أنّ المراد من هذا الحديث أنّ رعاء الإبل والبهم

أ الانتجاع والمنجعة والتنجّع وهو طلب الكلإ ومساقط الغيث : ابن منظور، لعمان العرب، ج 14، ص 55.

هم الأعراب وأصحاب البداوي الذين ينتجعون مواقع الغيث ولا تستقر بهم الدّار ويعني أنّ البلاد ثفتح فيسكنوها ويتطاولون في البنيان أ وهو ما أثبته التاريخ ودعمه.

ولا نعتقد أنه وجدت بدارة مطلقة في المنطقة العربية، بل حركة ذهاب وإياب بين عالمي الترحال والإستقرار والزراعة والرعي، هذا بشهادة القرآن من ناحية وين العرب كنظام ثقافي مشترك بين عالمي البداوة والاستقرارمن ناحية ثانية، هذا إلى جانب أنه كان لكل قبيلة من البدو مجالها الخاص الذي تضرب فيه خيامها في فصل الإنتجاع، ترمز إليه برموز خاصة ثرية جدًا من الناحية الأنثروبولوجية.

وأدّى انتعاش ظاهرة النرحال والتبدّي خلال القرنين الثاني أو الثالث ميلادي والتي فسرها المؤرّخون بمجموعة الصدمات التي تعرّضت لها شبه الجزيرة العربية إلى حدود ظهور الإسلام وأهمّها مشكلة التدهور اليمني الذي رافقه نفجر السدود وتداعي المنشأت المانية بحضرموت، إلى تدهور الفلاحة وعودة قسم من القبائل اليمنية إلى حياة الترحال وهجرتهم نحو الشمال وهذا يفسر تنوع العناصر البدوية التي كانت نقطن وسط شبه الجزيرة العربية وجهاتها الشمالية عند ظهور الإسلام وما يعنيه ذلك من ثراء ثقافي، خاصة وأن العناصر العربية الجنوبية كانت تأثرت هي الأخرى بالحضارات الأجنبية التي استوطنت اليمن وأهمها الحضارة الفارسية وما إستحوذت عليه من تراث بابلي وأشوري، إلا أن هذه المؤثرات ظلت محدودة وغلبت عليها القاعدة البيئية المفرزة للبداوة وكانت هي الأهر.

أنس المصدر، ج 1، ص 525 : وجاء في رواية "رعاة الإبل البهم على نعت الرّعاة وهم السود".

<sup>2</sup> سورة الأنعام، الأية 136.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> حول الانتحاش التاريخي لظاهرة الترحال فابته يعود إلى العصور القريبة من العهد المعيجي ويرابط بنشأة "أولى الحضارات العربية البدوية" كإسقاط للحضارة البعنية والمتمثلة في مدن قواظية أمنستها عناصر بدوية عربية قديمة لحيائية وشودية... انظر : حياة قطاط، مقاربة في الثريولوجها تاريكية للعرب في القرن السادس ميلادي، شهادة النراسات المعمقة، جامعة تونس إ، 1996، ص 20. رمهد إلى هذا الإنتعاش تدجين الجمل قبل ذلك بكثاير (الألغية قبل الميلاد على الظرن ما بلي.

<sup>4</sup> انظر حول عوامل التدهور اليمني وهي معقدة :

R. Daghfous, le Yaman Islamique des origines jusqu'à l'avènement des dynasties autonomes (I-III<sup>e</sup> s/VI-IX<sup>ema</sup> s), T1, p 101-102.

أ نذكر من أهم القبائل البمنية التي هاجرت نحو الشمال غنان ولخم وكلدة وطيء. وجماعات الأوس والخزرج وينتصبون إلى كهلان واستقر هؤلاء ببيرب : انظر : حياة قطاط، مقاربة في الشروبولوجيا تاريخية العرب في القرن السادس ميلادي، شهادة المتراسات المعمنة، جامعة تونس ا ..... تونس 1996، ص 21 - 22.

وتثفق كل الشروح الواردة في المعاجم العربيّة القديمة أن البداوة عكس الحضر أ وأنّ البادية خلاف الحاضرة وإذا خرج النّاس من الحضر إلى المراعي في الصّحاري قيل قد أبدوا والاسم البدو<sup>2</sup>.

ويتجلى من خلال هذا التفسير أنّ البداوة تتماهى مع الترحال نقيض الاستقرار $^{\rm C}$ وهما أبرز أنماط العيش التي عرفتها الإنسانيّة في التاريخ.

ولم تكن الحدود بين الترحال والاستقرار ثابتة بل كانت متموّجة كما سبق لنا الإشارة إلى ذلك وهذا يزيد في إثباته ما ورد في لسان العرب حيث قيل الحاضرة القوم الذين يحضرون المياه وينزلون عليها في حمراء القيظ، فإذا برد الزمان ظعنوا عن أعداد المياه وبدوا طلبا للقرب من الكلاء، فالقوم حيننذ بادية بعدما كانوا حاضرة وهي مباديهم جمع مبدى وهي المناجع ضدّ المحاضر<sup>4</sup>.

ويبرز من خلال ما سبق علاقة الترحال بالرّعي والحيوان والاستقرار بالماء والزّراعة، ممّا يزيد في إثبات أهميّة عامل البيئة في إفراز نوعيّة نمط عيش السكان واقتصادهم.

والترحال نمط عيش قديم ومتجدر في تاريخ الثقافة السامية عرفته كل الشعوب التي عاشت في المنطقة وخاصمة العبريين القدامي وكانوا يسمون الرّحل Rohim ومعناه الرّعاة<sup>6</sup>.

وتؤكّد نصوص ماري أنّ الترحال كنمط عيش ونظام ثقافيّ، متجدّر في تاريخ العرب القدامي وتشير نفس الوثائق إلى عناصر بدويّة كانت تُغير<sup>6</sup> من حين لآخر على السومريّين والبابليّين المستقرّين في المنطقة.

وربط كاسكيل<sup>7</sup> ازدهار الترحال بالمنطقة الصحراويّة بالإمكانيّة الهائلة ال**تي** وقرها الجمل للعربي للتنقل داخل دروب الصتحراء¹ وبلوغ اطرافها الشماليّة حيث

أ الحضر, والحضرة والحاضرة : خلاف البادية وهي المدن والغرى والريف، ممتيت بذلك لأنّ أهلها حضروا الأمصار ومساكن الذيار التي يكون لهم بها قرار ; ابن منظور، *لسان العرب، ج 3، ص 215.* 

² انظر : نفس المصدر، ج 1، ص 348 ـ 349. 3 الترخل والإرتحال وهو الانتثال والمرتحل نتيض المحلّ وقال الأعشى :

إنّ محلا وإنّ مرتحلا ؛ ومعنى ذلك إنّ ارتحالا وإنّ حلولا ؛ انظر المصدر نفسه، ج 5، ص 172.

<sup>\*</sup> المصدر السه، ج 1، ص 348 - 349.

J. B. Glaire, la vie des enclens Hébreux, Paris 1843, p 71. 5

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> كانت الاغارة عنصرا من العناصر المكونة للنقافة البدوية وطريقة من طرق كسب العيش في محيط صحراوي . منز كانت الاغارة عنه سبل الحياة بالقوة إلى حد الاعتداء على الخير، فكان يبيحها العرب العربي القديم، انظر حول هذا : حياة قطاط، مقاربة في الشروبولوجيا تاريخية العرب في القرن السادس ميلادي، شهادة الدراسات المعمدة، جامعة تونس ا، 1996، ص 34 - 36.

W. CASKEL, "The Bedouinization of Arabia", The Americain Anthoropologist, vol 56, : أنظر 1954, p 36 - 46.

الحضارات المستقرّة<sup>2</sup> والتي يمكن وضعها في إطار حركة الدّهاب والإياب بين الحاضرة والبادية التي أشرنا إليها أنفا

وارتبط الترحال إلى حدّ كبير بالعروبة التي ارتبطت هي الأخرى بالصحراء والجفاف والجدب ويبدو حسب بعض الدراسات أنّ العروبة والصحراء مصطلحان مترادفان في الأصل ثمّ حصلت تطوّرات وسوف نحاول أن نبرز في كلّ ما يلي ومن خلال مختلف رموز ثقافة البداوة أنّ العرب القدامي استقوا من محيطهم الصحراوي باعتباره الأصل والقاعدة، أهمّ العناصر التي كونت دينهم وثقافتهم، وحدّدت هويتهم من هذه الناحية كعرب أ، وهي عناصر كونت إلى حدّ كبير المحيط اليومي الذي كانوا يعيشون في كنفه في تلك القترة، فتأثروا بها شديد التأثر وحاولوا تكييفها لأغراضهم.

ولا بنستى لنا في إطار هذا العمل المحدود التعرض لدراسة جميع هذه المعناصر وإبراز أهمية تفاعل العرب القدامي معها ومساهمتها في بناء تقافتهم على مر الأجيال والمتنين، وسوف نكتفي بالتركيز على تلك التي نعتبرها الأهم في تحديد مقوّمات دين العرب والتي شكلت جوهر البداوة وسببها الأصلي وهدفها الرّنيسي في نفس الوقت.

## العرب القدامك والحيوان

شكل الحيوان عنصرا رئيسيّا في المحيط الطبيعي الذي عاش في كنفه الإنسان العربيّ ممّا يفسّر الأهميّة الكبرى التي اكتبسها في كامل حياته<sup>6</sup>، والتي نستشفها من خلال حضوره المكثف في الشعر كمرآة عاكسة للحياة اليوميّة للعرب القدامى في جميع جوانبها وهو حضور ماديّ ومعنويّ في نفس الوقت، يبدأ من خلال المشاهد العاديّة

أ لنا عودة لدراسة هذا الجيوان وتقييم علاقته مع الإنسان العربي القديم في البينة الصحراوية.

J. Chelhod, le Droit dans la société bédouine, p 33. : راجع 2

أخلت العبريّون القدامسي واليرنائيون والرّومان على العرب إسم "Agaréens" ومعنى "Agar العاجر في الله العاجر في الفخا العربيّة العاجريّة العاجريّة العاجرة والعرب والنّجوال والنّبه والمنير على غير قصد... ويقول ابن منظور: "أصل المهاجرة عند العرب خروج البدريّ من باديته إلى المدن والهجرة : الخروج من ارض إلى أرض: راجع ابن المهاجرة عند العرب، ج 15، من 32. ويمكن الرّجوع ايضا في خصوص العماهاة بين العروبة والبدارة إلى ...

G. E. Von Grunebaum, "The nature of arab unity before Islam", in *Arabica*, tome X, Janv 1963, p 12

وكذلك إلى جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 1، ص 12، وما يليها.

R. Kallsky, l'Origine et l'essor du monde Arabe, p 24. 4

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> سوف نيتن في ما يلي أنّ دين العرب وحد بين جميع العرب النين تعايشوا في نفس المنطقة. وتجاوز من هذه التاحية التي كانت قائمة على أمس أخرى تعرّضنا إليها سايقا.

<sup>6</sup> راجع ابر اهيم محمود، المتعة المعظورة، ص 323 - 329.

للحياة اليومية في البادية كالماشية التي ترعى الكلا والإبل والخيل المربوطة ونباح الكلب للتنبيه بحلول الغريب أو لرسم حدود بعض مجالات الرّعي أو الصيد الخاصة ببعض الأسياد الذين عزّوا وشرفوا في مجتمعاتهم، ونخص بالذكر منهم كليب وائل الذي سلا ربيعة في الفترة السّابقة للإسلام وبلغ من عزّه أنه اتخذ جرو كلب فكان إذا نزل منز لا به كلا قنف ذلك الجرو فيه فيعوي، فحيث بلغ عواءه كان حمى لا يُرعى إلا باذنه أو ويتعدّى الحضور المادي للحيوان في حياة العرب القدامى ليسيطر على الدواقهم ومشاعرهم وذهنياتهم، حيث كثيرا ما نلاحظ في الشعر الجاهلي بالخصوص، تشبيه الحبيبة أو بعض أعضاء جمدها بالحيوان ووصف أعرابي امرأة عشقها فقال: كاد الغزال يكونها لولا ما تم منها ونقص منه أله .

وتعرّض الجاحظ لهذه الظاهرة ونقدها وربطها بما إتصف به الأعراب<sup>4</sup> في البادية من غلظة وجفاء، فقال في كتاب مفاخرة الجواري والغلمان في خصوص الأوائل من الشعراء فإنهم كانوا أعرابا أجلافا جفاة، لا يعرفون رقيق العيش ولا لذات الذنيا، لأن أحدهم إذا إجتهد عند نفسه شبّه المرأة بالبقرة والظبية وشبّه ساقاها بالبرديّة، لأنهم مع الوحوش والأحناش نشؤوا، فلا يعرفون غيرها<sup>5</sup>.

وهذا ما قام به امرز القيس مثلاء الذي شبّه عنق المحبوبة بعنق ظبية فقال: وجيد كجيد الرّه ليس بفاحش إذا همي نصته ولا بمعط  $^{6}$ 

إنّ الأهميّة البالغة التي أدركها الحيوان في حياة العرب القدامى سببها التعايش معه في نفس البيئة وهو تعايش فرضته الطبيعة، حيث لم يكن أمام العربي خيار آخر غير الحيوان ليعيش منه ومعه ومن أجله.

ومن المفيد الإشارة إلى أنّ العرب القدامى وضعوا تصنيفا خاصاً للحيوانات، يعكس ثراء تجربتهم في التعامل معها، فكان لديهم نوعا محبوبا ونوعا منبوذا ونجد صدى هذا التمييز في الشعر وقال امرؤ القيس:

<sup>1</sup> انظر ما يلي بخصوص معنى الحمى.

<sup>2</sup> الأصفهائي، الأغالي، ج 5، ص 26.

ابن قتيبة، عبرن الأخبار، ج 4، ص 28.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> ورد هذا المصطلح في القرآن للتدليل على البدو : انظر مثلا : سررة التوبة، الأيات 90 و97 و98 و99 و101 و02 وتجلى هذه العماهاة خاصنة في سورة الأحزاب، الأية 20 : "يحمبون الأحزاب لم يذهبوا وإن يات الأحزاب يوبدا أو أنهم بادون في الأعزاب..."؛ أنظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 3، ص 457.

<sup>5</sup> الجاحظ، رسائل الجامظ، ج 2، ص 116.

٥ انظر الزرزني، شرح المعلقات العشر، ص 52: الرئم هو الظبي الأبيض الخالص البياض.

وواد كجوف العير قفر قطعته به الذئب يعوي كالخليع المعيّل أ

كما أنّ تشبيه الخبثاء المتلصنصين بالذئاب  $^2$  له معناه العميق والمعبّر في الثقافة العربيّة القديمة عن تجربة خاصنة مع هذا الحيوان وغيره، حيث شبّه العُدُر ايضا بالكودان و هم البغال والبر اذين $^2$ ، كما تقول العرب ليس أظلم من حية وتقول العرب ليس اظلم من و رل  $^4$ .

وتواصل نفس السلوك الفكري في الفترة الإسلاميّة وفي الحديث خمس من  $^{5}$  قتلهم، وهو حرام أن فلا جناح عليه العقرب والفارة والغراب والمحدا والكلب العقور وأمر الرّسول بقتل الأسودين في الصّلاة وأراد بهما على ما يبدو الحيّة والعقرب أ

وما يهمنا هو ملاحظة إشتراك جميع العرب الذين تعايشوا في نفس المحيط الطبيعي في شعور موحد تجاه هذا الصنف من الحيوانات، أمنا بخصوص الصنف المحبوب منها فنلاحظ تقريبا نفس الشيء وارتأينا أن نتعرض إلى دراسة اهم الحيوانات التي أحبها العرب القدامى وأجلوها إلى حد التقديس، مما يفسر حضورها في كل ما تركوه من أثر لشدة تجدرها في فكرهم، وهما الإبل والخيل.

### الصرب القدامك والجمل

ترتبط البداوة في المخيّلة الإنسانية بالجمل باعتباره سفينة الصحراء<sup>10</sup>

أ راجع نفس المصدر، ص 61 - 62 وانظر أيضا : ابن منظور، أسان العرب، ج 10، ص 222، حيث نقراً :
 "... ويكنى على الرّجال الغبثاء بالذاب", ومن دواعي ثراء الثقافة العربية أنّ العرب وإنّ شتيوا الخبثاء بالذاب، في هذه الحالة إصم السرحان :
 الشرحان على المتحدول بعض ما كان يتصف به هذا الحيوان كعدوه مثلا, ويطلق على الذئب في هذه الحالة إصم السرحان :
 انظر ما يلى.

<sup>2</sup> الجاحظ، البيان والنبين، ج 2، ص 80.

ابو الغرج الأصفهائي، الأغائي، ج 14، ص 311.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> المجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 80. والورل: دائة على خلقة الظنب إلا أنه أعظم منه يكون في الرّمال والمحاري والورل مبط الخلق... طويل الذنب كان ذنبه ذنب حيّة... والعرب تستخيث الورل وتستقفره فلا تأكله لأنه يأكل المقارب والحيّات والحرابي والمخالص. ولحمه درياق والنساء يتسمّن بلحمه: انظر ابن منظور، اسلن للعرب، ج 15، ص 269 – 270.

<sup>5</sup> منوف نُتعرَض إلى دراسة هذا المفهوم في الفصل الثالث من هذا الباب.

أ الحدا أو الحدو حداة وهي الطائر المعروف: ابن منظور ، اسان العرب، ج 3، ص 90.

أو هو كلب سبع يعتر أي يجرح ويتتل ويغترس كالأسد والنمر والذئب والفهد وما ألهبهها سماها كلبا لاشتراكها في السبعية... انظر المصدر نفسه، ج 9، ص 314.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> يمكن الرجوع في خصوص رموز اللون الأمود في الثقافة العربيّة إلى : أحمد صالح العلي، "ألوان الملابس العربيّة في العهود الإسلاميّة الأولى"، مجلة المجمع العلمي العراقي، م 26، 1975، ص 87.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> ابن ملظور ، *لسان العرب* ، ج 6، مس 421.

W. Montgomery watt, "Badw", in EI, TII, p 910 10

وعرّف ابن منظور الجمل بالذكر من الإبل<sup>1</sup> وقيل إنما يكون جملا إذا أربع<sup>2</sup> وقيل إذا أجذع وقيل إذا بزل ويُسمّى في الحالتين الأخيرتين بعيرا والبعير على حدّ قول صاحب لسان العرب الجمل البازل وقيل الجذع<sup>3</sup> وبزل البعير فطر نابه أي انشق، وذلك في السنّة التاسعة أو الثامنة<sup>4</sup>. وتسمّي العرب الأنثى من الإبل الناقة وجمعها نوق وقيل أيضا أنها تُسمّى بذلك إذا أجذعت<sup>5</sup>.

وورد ذكر الإبل والجمل والناقة في القرآن الكريم في العديد من سوره وفي مناسبات مختلفة وهو ذكر مستند إلى ماض عريق وثقافة متجدرة في التاريخ السامي وفي المنطقة، حيث ثبت أنّ تدجين الجمل بها يعود على الأقلّ إلى الألفية الثانية قبل الميلاد واعتبر تدجين الجمل حدثا تاريخيًا هامًا تمّ ربطه بإنتعاش حركة القرحال عبر دروب الصحراء ومن المؤكد أنه لولا هذا الحيوان لظلت المناطق الذاخلية في الصحراء العربية خالية قفراء، لأنّ عمليًات الاستقرار وهي قديمة في شبه الجزيرة العربية، كانت دائما على الأطراف وفي تحوم الحضارات الكبرى، فكان الوسط فارغا إلى حدود تاريخ تدجين الجمل الذي سمح للعرب بالتوغل تدريجيًا في قلب الصحراء، ذلك أنه حيوان كبير وقويً، تميّز بقدرة فيزيولوجية على تحدي صعوبات البيئة القاسية وقوة على تحمّل العطش عدّة أيّام ومقدرة على شرب الماء من قاع بئر نضب ماؤها، هذا إلى جانب العطش عدّة أيّام ومقدرة على شرب الماء من قاع بئر نضب ماؤها، هذا إلى جانب العطش عدّة أيّام ومقدرة على شرب الماء من قاع بئر نضب ماؤها، هذا إلى جانب العطش عدّة أيّام ومقدرة على شرب الماء من قاع بئر نضب ماؤها، هذا إلى جانب

نجيبة قوم شاهدها القت والنوا بيثرب حتى نيها متظاهر 10 هذا إلى جانب قدرة الجمل على العتبر بحوافره على الرّمل المحرق والرّخو

الإبل من أسماء الجموع التي لا واحد لها ; راجع ابن منظور ، اسان العرب ، ج 1، ص 47 وج 2، ص 361.

<sup>2</sup> أربع يربع إرباعا ويقال فرس رباع والإبل تثني وتربع وتسيس وتبزل... وإذا استتمت الرابعة فهي رباع... راجع الله المصدر، ج 5، ص 120.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> الجذع الصغير المَننَ. والجذع اسم له في زمن ليس بسنَ تنبت ولا تسقط وتعاقبها أخرى. ويجذع البعير لاستكماله أربعة أعوام ودخوله في المنة الخامسة. وهو قبل ذلك حقّ. والذكر جذع والانثى جذعة، المصدر نفسه، ج 12 ص 219.

<sup>4</sup> نئس الممدر ، ج 1 ، ص 400.

نفس المصدر، ج 14، ص 333.

<sup>°</sup> الأنمام؛ الأية 144 والفائسية، الأية 88 والأعراف، الأيات 40 و73 و77 وهود، الآية 64، والإسراء، الآية 59؛ والشمراء، الأية 155؛ والقسر، الآية 27، والشمس، الآية 13.

<sup>7</sup> انظر: Art "Arab", in, El, Til, p 564

ويشير دوسو من جهته إلى قدم تدجين الجمل بالمنطقة السامية من خلال اكتشاف صورة لجمل متربّع على الأرض في محمر في العهد المنابق للملوكيّة :

R. Dussaud, la Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam, p 207

<sup>8</sup> انظر: Art "Camel", in, Encyclopaedia-Britanica, vol 4, p 657

<sup>9</sup> الجاحظ، البيان رالتبيين، ج 3، س 115.

<sup>10</sup> نفس المصدر، نفس المصفحة، والقت نبات يابس ترعاه الإيل.

حتى وإن كان محملا بالأثقال<sup>1</sup>.

وبفضل الجمل ومهارته في ارتياد دروب الصنحراء المؤدية إلى الماء والكلاء لمكن للرّحل التجوال في الصنحراء في كلّ فصول المننة وتمركزت مواطنهم بقلبها حول عيون المياه التي شكلت الواحات والتي اكتشفوها وتمكنوا من الوصول إليها بفضل الجمل فعمروها ومارسوا الزراعة كلما توقرت لهم ظروف ذلك.

ومن جهة أخرى نشير إلى اكتفاء العرب بالعيش كليّا من ابلهم، فغذاؤهم منها يشربون حليب النياق $^2$  ويمتصون دمها إذا دعت الحاجة إلى ذلك $^3$  ويصنعون كساءهم ومأواهم من جلدها ووبرها $^4$ .

وأكتسب الجمل بفضل ما تميّز به من خصال أهميّة بالغة في الوسط العربي وارتبطت فترة إقامة البدو بأرض ما بمدى قدرتها على تلبية حاجيات إبلهم من الماء والكلا<sup>5</sup> وارتكزت مصادر النروة عندهم بصفة أساسية على تربية الجمل ذو السنام المواحد والذي عُرف بالجمل العربي<sup>6</sup> ويبدو أنّه كان النوع الوحيد الموجود في تلك الفترة بالمنطقة العربيّة وكان أجوده من النوع المهريّ<sup>7</sup>.

ويعكس نراء اللغة العربيّة أهميّة هذا النشاط عند العرب القدامي، فيقال رجل أبلّ بالإبل بيّن الأبلة، إذا كان حاذقا بالقيام عليها : وقال الرّاجز <sup>8</sup> :

## إنّ لها لراعيها جريّهها

أ منتف العرب القدامى الإبل إلى نوعين هامين على الألق: فهناك الإبل الذي استعملوها كمطايا ومغردها الذلول (من ذل يذل ذلا فهو ذلول يكون في الانسان والذابة: ابن منظور، اسان العرب، ج 5، ص 56). وثمّ العثور على هذه العيارة في أقدم النقائش العربيّة التي خلفتها أولى الحضارات العربيّة التي ظهرت على المسلحة التاريخيّة في حدود القرن الرابع قبل الميلاد: انظر ما يلي.

أمنا الصنف الثاني فتمثل في الإيل التي إستعملوها لرفع الأثقال وكانت الأكثر رواجا وساهمت في ظهور اللجارة القراظية وازدهارها بالمنطقة العربيّة منذ زمن بعيد وقبل ميلاد المسيح. وأطلق العرب على هذا النوع لبم الظهر: راجع ابن منظور، نفس المصدر: ملذة "ظهر" ج 8، ص 275 ويمكن الرّجوع إلى : حياة قطاط، مقاربة في الشروبولوجيا تاريخيّة للعرب في القرن السادس ميلادي، جامعة تولس ا، تولس 1996، ص 27، وص 32 - 34.

² الجاحظ*، البخلاء ، ص* 195 - 196 .

٥ نينا بيغوليقسكيا، العرب على حدود بيزلطة وإيران، ص 325 وانظر كذلك الفصل الموالي.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> انظر ول ديور إنت، قصلة الحضارة (عصر الإيمان)، ج 13، ص 12 - 13.
<sup>5</sup> وهذا أمر الإحظناء من خلال المصادر في حركات التمصير الذي رافقت الفتوحات الإسلاميّة، حيث اعتمد العرب عند اختر أمر الإعراق على من المحادر في المحادر العرب هذا الإحظاء بمنة حاليّة في ما دخص الموقع الحيد إلى التعرب المدينة على المحادر المحاد

وعد اختيار هم لمواقع الأمصار مصلحة إبلهم. وهذا للاحظه يصفة جليّة في ما يخصن الموقع الجغرافي للقيروان بجهة المتباسب مثلاً

Art "Camel", in, Encyclopaedla Britanica, vol 4, p 657 : واجع 6

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> إبل مهريّة والجمع مهاريّ ومهار ومهارى، نسبة إلى مهرة بن حيدان : أبو قبيلة وهم حيّ عظيم : ابن ملظور، *اسان العرب*، ج 13، ص 208 وانظر أوضا : ابن ت*نتية، عبون الأخبار*، ج 1، ص 251 - 253.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> لا بد من الرجوع إلى ما كتبه الجاحظ حول الرجز والسجع المنمثل في الالتزام بالقوافي وإقامة الوزن في الكلام وهو من أقدم طرق الحديث عند العرب القدامي. وبيدو أن الكهّان كانوا يتكلمون به عندما كان أهل الجاهليّة يتحاكمون البهم، انظر : الجاحظ البيان والتبيين، ج 1: ص 158 - 163.

أبلا بما ينفعها قويسا لم يرعى مأزولا ولا مرعيئ حتى علا سنامهما عليسا وتابيل الإبل صنعتها وتسمينها<sup>1</sup>

وساهمت تربية الإبل في نمو التجارة القوافلية وظهور أولى الحضارات العربية على الستحة التاريخية بمشارف الصحراء وازدهارها، في إطار حركة التمدن الممتازة التي عاشتها بلاد العرب بقطبيها الشمالي والجنوبي من القرن الخامس قبل المميلاد إلى القرنين الثالث أو الرابع بعده والتي خلف اندثارها نموا شاملا بالوسط، أفرز مدنا خاصة به من القرن الرابع إلى السادس ميلادي ، ساهم هي الأخرى في ظهورها الجمل، إلى جانب عوامل أخرى، وساعدت التجارة القوافلية على ازدهارها وإضافة إلى علاقتها المتينة بتربية الإبل وركوبها، اعثيرت التجارة القوافلية إلى جانب الرّعي النمط الاقتصادي الرّنيسي بالمنطقة في فترتنا المدروسة ومن قبلها بكثير وخصيص رعاة الإبل جانبا هاماً من إنتاجهم التجارة واحتفظوا بالباقي لخدمة أغراضهم الخاصية ولتابية ما تتطلبه مقتضيات التعايش الجماعي في الصحراء وما أفرزته من الخاصة ولظام عيش تمحور حول الجمل الذي هيكل إلى حد بعيد حياة العرب القدامي بجانبيها الماذي والروحاني، ذلك أن الجمل كان بمثابة العملة الجارية في المحيط الصحراوي والمقياس الوحيد للثروة عند البدو، فيقال أبّل الرّجل بمعنى كثرت إبله الصحراوي والمقياس الوحيد للثروة عند البدو، فيقال أبّل الرّجل بمعنى كثرت إبله وقبل:

فابّل واسترخى به الخطب بعدما أساف، ولولا سعينا لم يؤبّل وأساف هنا حسب صاحب لسان العرب قلّ ماله وقوله استرخى به الخطب أي

<sup>1</sup> أبن منظور ، لسان العرب ، ج 1 ، ص 48.

<sup>2</sup> هشام جعيط، الكرفة، ص 198.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> نفس المرجع، نفس الصنفحة.

أم تم العثور في النقائش الصفئية القديمة على ذكر "لإبل" و"جمل" و"بكر" و"بكرات" و"ذلول" و"حجر"... والصفئيون من الفصائل العربية المقديمة من أصل يمني، توغلت في سوريا في شرقي وجنوب شرقي دمشق في جهة الجبل البركانية (جبل الصفا رجبل حوران). وجبل الصفا بركاني وقربه توجد حرّة، إتخذت منها المجموعة الصنئية موقعا المبكرية بخطوط عربية جنوبية إتخذت شكلا صفويا, ويبدر من خلالها أن تواجدهم على المناحة التاريخية كان طويلا، تراوح بين سنة وثمانية قرون، إنطلق في حدود القرن الرابع قبل المولاد وتراصل إلى بضعة قرون بعده. ويبدو أن اقتصادهم اعتمد بالخصوص على الترحال الرّعوي، قلم يخلفوا أثارا ضخمة على عكس الحصارات العربية الأخرى القديمة (ندسر والبتراء، التي سنتحرّض اليهما في ما يلين)، والتي تأثرت بالإمبر اطوريات الكبرى المتواجدة على الساحة التاريخية في نفس الفقرة: راجع :

R. Dussaud, la Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam, p 135 - 140

حسنت حاله  $^1$ ، فكانت الإبل ووفرة عددها رمزا للجاه والمكانة الاجتماعية الممتازة عند العرب القدامي  $^2$  ومن الإبل كان مهر العروس كما بيّنا وديّـة الفتيــل وهو سبب تسميتهــا بالعقـل كما نكرنا آنفا، نسبة للإبل التي تُعقل  $^3$  ومنها فدية  $^4$  الأمير والعبد ومن بين القصص التي قرأناها في مصادرنا أنّ أبا لهب قامر  $^3$  العاص بن هشام في عشر من الإبل فقمره ثمّ في عشر فقمره، إلى أن خلعه من ماله فلم يبق له شينا، فقال له إنّي أرى القداح  $^3$  قد حالفتك يا ابن عبد المطلب فهلم أقامرك، فأيّنا قمر كان عبدا لصاحبه، قال افعل، ففعل فقمره أبو لهب فكره أن يسترقه فتغضب بنو مخزوم، فمشى البهم وقــال لهم: إفتدوه مني بعشــر من الإبل، فقالـوا لا والـله ولو بوبرة، فاسترقه  $^7$ .

وتزيد هذه القصنة بقطع النظر عن مدى صحة أحداثها أو النوايا التي تخفيها، في إثبات ما ذكرناه بخصوص أهمية الذور الذي لعبته الإبل في حياة العرب القدامى بجانبيها المادي والمعنوي.

وإنّ قراءة في الغرض للمصادر التي بحوزتنا تشير إلى حضور مكثف لهذا الحيوان في جميع المناسبات الحياتية الهامّة بالبلاية زواج، مأتم، حلف، قرى. وبخصوص القِرَى الذي طبع بعمق كامل ثقافة البداوة والذي تعرضنا إليه في بعض جوانب هذا البحث، فإنّ أنفس القِرَى يكون بعقر الإبل وقال أحد الشعراء العرب في ذلك.

يادار هند الاحتيت من دار لم أقض منك لبناتي وأوطاري عودت فيها إذا ما الضيف نبهني عقر العشار 9 على يسري وإعساري<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ابن منظور ، اسان العرب ، ج 1 ، ص 48.

J. Chelhod, le Droit dans la société Bédouine, p 25-36 : انظر

<sup>3</sup> راجع : ابن منظور ، اسان العرب ، ج 9 ، ص 327 - 328 : مادة "عقل".

٩ راجع الطبري، تاريخ الطبري، ج 3، ص 303 وانظر أيضا ;

Art "Nadhr", in, El, T VIII, p 847 – 849.

أنظر بخصوص القمار ورواجه في المجتمع الجاهلي وموقف الإسلام منه والعتبب في ذلك ! الفصل الموالي. 6 انظر ما يلي.

<sup>7</sup> راجع : أبو الغرج الأصفهاتي، الأغاني، ج 3، ص 27.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> لا بدّ من التذكير بالهميّة القرى في ثقافة البداوة التي أفرزتها المسعراء، فكان من أهم أعرافها وقيمها. وهو يدخل في إطار فكرة التبديل (l'echange) التي كان يقدّمها البدو دون قهر أو جبر: فمن يُقري ضيفا غربيا يكون قد فتح أمامه باب كريم آخر يُقريه في يوم ما عند الحاجة. وحافظ الإسلام على هذا العرف البدوي المتجدّر في واقعه البيئي : انظر الحبّري، تاريخ الطبري، ج 11، ص 562. ويخصوص فكرة التبادل : (l'echange) التي يشكل القرى إحدى أصدى المسها المهامّة، يمكن الرّجوع إلى ;

C. Lévi - Strauss, les Structures élémentaires de la parenté, p 73 et p suiv.

<sup>9</sup> العشار من الإبل : ما مضي لحملها عشرة أشهر وهي من انفسها : ابن منظور ، اسان العرب ، ج 6، ص 219.

وللعرب تقافتهم الخاصة من هذه الناحية ذلك أنهم وضعوا تصنيفا لأنواع الإبل الموجودة عندهم ونشير من هذه الناحية إلى العناية الفائقة التي أولوها لصغير الناقة فكان لا يؤكل إلا في المناسبات المهامة.

نحت الجمل بعمق جميع ملامح الثقافة العربية وساهم في بناء التراكيب الدَهنية التي اثرت بشدة في القيم العامة والأعراف بسبب الأهمية الكبرى التي اكتسبها هذا الحيوان في البيئة التي تاقلم معها كاحسن ما يكون² فاعترف له العربيّ بالجميل ومدحه وأعطاه المكانة الهامة التي يستحقها في حياته.

وتزخر مصادرنا بالقصص المعبّرة من هذه الناحية، اخترنا منها حوارا قصصيا دار بين ذي الإصبغ العدواني وإحدى بناته بعد زواجها فجاء على لسانها أجمل اعتراف بالجميل لهذا الحيوان وكان سألها أبوها ما مالكم ؟ فأجابته: الإبل قال: كيف تجدونها ؟ قالت: خير مال، نأكل لحومها مُزَعًا، ونشرب ألبانها جُرَعًا، وتحملنا وضعيفنا معا<sup>3</sup>.

إنّ الذور المحوري الذي لعبته الإبل في حياة العرب القدامي نستشقه أيضا من خلال المعاجم اللغوية القديمة حيث نلاحظ حضورا كبيرا للجمل والتاقة في جميع التفاسير التي خُصت بها المصطلحات العربية تقريبا وخصوصا تلك التي تتعلق بالمرأة التي تمّت مماهاتها باللقة في عديد المناساب وكذلك الرّجل والغلام والجارية، فنقرأ في لسان العرب البكر والبكرة بمنزلة الغلام والجارية والجمل والتاقة بمنزلة الرّجل والمرأة والجمل زوج التاقة وفي حديث عائشة أأو هذ جملي ? تريد زوجها، أي تحبسه عن إتبان النساء غيرها، فكنت بالجمل عن الزّوج لأنه زوج الثاقة وشبهت العملية الجنمية بين الرّجل والمرأة بركوب الجمل ونقرأ على سبيل المثال قول ابن الأعرابي ترفخ الرجل المرأة إذا قعد بين فخذيها ليطاها ويقال ترفخ فلان فوق البعير إذا خشي أن يرمي به فلف رجليه عند ثيل البعير قذا إلى جانب إنخاذ الجمل كمقياس لمعاينة كل

أبن عبد ربّه، العقد الفريد، ج 1، عس 104. ونلاحظ استناد هذا المتصنيف إلى أسس ماديّة بحتة : فدبح صخير المتاقة أو التاقة الحامل وهي على شرف الإنجاب، من شأنه أن يمنع صاحبها وقد أوشك على ذلك، بالمتمتع بما يمكن أن نتجبه المئاقة وتساهم به في الرفع من عدد إبله.

<sup>2</sup> راجع: الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 82.

<sup>3</sup> أبو الفرج الأصفهائي، الأغاني، ج 3، ص 67.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> قال أبو ذريب :

العوذ : جمع عانذ : الناقة حين تضم فهي عائذ فإذا تبعها ولدها قيل مطفل. وماعناه ذويب بقوله "مطافل أبكار" أنّ لبن الأبكار أطيب الألبان وهو لبنها لأوّل بطن وضعت : أبو الفرج الأصفهائي، *الأغالي، ج6، ص473*.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> ننس المصدر، ج 5، ص 271.

ماهو ضخم فيقال ناقة جُمَاليّة أي وثبقة تشبه الجمل في خلقتها وشبدتها وعظمها وقال الأعشى :

جُماليّة تعتلي بالرّداف إذا كذب الأثمات الهجير الأخلة ويقال أيضا رجل جُماليّ أي ضخم الأعضاء تام الخلق كما شبّه العرب النّخلة في طولها وضخمها وإتائها بالجمل وقيل:

إن لنا من مالنا جمالا من خير ما تحوي الرجال مالا ينتجن كل شتوة أجمالا<sup>3</sup>

إنّ تأثّر العرب القدامى بالحيوان وخاصة ذلك الذي كان يلعب دورا محوريًا في حياتهم لم يكن من الخصوصيّات التي انفرد بها العرب دون غيرهم من الشعوب القديمة التي عاشت تحت سيطرة العوامل الطبيعيّة ومن المفيد جدًا القيام ببعض المقارنات في هذا الصّدد لإبراز نقاط التشابه بين كلّ الشعوب التي عاشت في نفس الظروف البيئيّة والزمنيّة، باعتبار الأصل الواحد للإنسان وهذا من خلال ما نعرفه عن العرب القدامى عن طريق المصادر المكتوبة أو بعض النقائش والأثار التي خلفوها، ونتانج الدراسات الأنثروبولوجيّة التي أجريت على بعض الشعوب التي ظلت تعيش حالة انعزال تام عن الحداثة والتكنولوجيا في كنف الطبيعة بطريقة بدائيّة، هذا مع الالتزام بالحذر الشديد ومراعاة الفارق الزمني والمكاني وهو هامّ.

إنّ قراءة دقيقة لنتائج الدّراسات الميدانيّة التي قام بها باحث مختص كايفانس بريتشارد على شعب النوير<sup>4</sup> نعتبرها هامة ومثرية من وجهة المقارنة بين الحضارات الإنسانيّة التي عاشت طبقا لأنماط اقتصادية وأنسقة ثقافيّة متشابهة إلى حدّ ما وهي تذكرنا بالكثير ممّا نعرفه عن العرب القدامي في ما يخص علاقتهم المتينة بالإبل، حيث نلاحظ وجود نفس الصلة تقريبا بين شعب النوير والبقر وهي صلة متينة تستند إلى القاعدة الاقتصادية الماديّة وأشار ايفانس بريتشارد إلى أنّ كامل حياة النوير تتمحور حول البقر <sup>6</sup> إلى درجة التبعية أو هي تبعية مفرطة أثرت على الذهنيات وماهمت بعمق

<sup>1</sup> نفس المصدر، ج 2، ص 362.

<sup>2</sup> نفس المصدر، من 363.

<sup>3</sup> نفس المصدر، نفس المتقعة.

ئة نشرها في كتابه: The Nuer ، سئة 1940 والذي يظلاً مرجعا هائدًا.
 راجم : C. Le Fort, les formes de l'Histoire, p 88 :

وسبع : 00 م ما المستقد المستقدة المستقد المستقد المستقد المستقد المستقد المستقد المستقد المستقد وعظامها وعدد المستقد والمستقد والمستقد المربع والمستقد المربع المستقد المستقد المربع المستقد المربع المستقد المستقد

في تحت كامل الموروث الثقافي المشترك لجماعات التوير.

وأشار باحث مختص كشلحود إلى تواجد نفس العلاقة بين العرب البدو وإبلهم<sup>2</sup> وهو نفس ما ذهب إليه دوسو<sup>3</sup>.

يكشف المتعمق في دراسة العلاقة التي ربطت العرب بالإبل والتوير بالبقر، عن مضمون اجتماعي وثقافي عميق لهذه التبعيّة.

وإنّ ما يؤكد أهمية الطابع الثقافي في العلاقة الرابطة بين العرب والإبل من جهة، والنوير والبقر من جهة أخرى، هو العناية الفائقة التي أولاها كلاهما بالقاحية الجمائية للحيوان، فالجاه والمكانة الاجتماعية المرموقة لا يبلغها الفرد أو المجموعة بعدد الحيوانات المكسوبة لكن بجمالها 4 وللعرب ثقافتهم وأذواقهم الخاصة من هذه الناحية، نستشقها من خلال كامل تراثهم الأدبى واللغوي والشعري خاصة 5.

واخترنا كمثال ما قاله طرفة في معلقته وهو يصف ناقته :

أمون كألواح الإران نَصَالُهَا على لاحب كأنه ظهر بُرُجُدِ جماليّة وجناء تردي كأنها منتجة تبري لأزعر أربد $^6$ 

إن القيمة النفيسة التي بلغها الحيوان عند الإنسان في كلّ من الحضارة العربية القديمة وحضارة اللوير، جعلته يدخل من أجله في علاقات عدائية مع أخيه الإنسان،

E. Pritchard, The Nuer, p 28 1

<sup>2</sup> انظر :

<sup>&</sup>quot;Le bédouin est considéré comme la parasite du chameau, il s'accole à cette bête prodigieuse de laquelle il tire l'essentiel de sa substance..." ; J. Chelhod, *le Droit dans la société Bédouine*, p 36.

<sup>3</sup> قال :

<sup>&</sup>quot;La steppe, notamment le plateau de Nedjd, est le domaine propre des nomades, qui y vivent avec leurs troupeaux et se déplacent pour la transhumance jusqu'en Syrie et en Mésopotamie. Ces grandes randonnées ne sont possibles que grâce au chameau, qui s'avère ainsi l'auxiliaire indispensable du bédouin": R. Dussaud, la Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam, p. 121.

<sup>4</sup> راجع : C. le Fort, les Formes de l'Histoire, p 88 - 90

و عبى . فق عن الله المورد المورد على ما هو جميل ومثير في المرأة من الناحية الجنسيّة بالإبل : افظر الفصل أ يكفي هذا أن ذكر بأنّ العرب شبّهوا كلنّ ما هو جميل ومثير في المرأة من الناحية الجنسيّة بالإبل : افظر الفصل الثاني من الباب الأوّل من هذا البحث حيث نقرأ مثلا أنّ أحدهم شبّه ضخامة فرج امرأة بكركرة البعير .

الأمون : هي التي يؤمن عثارها.

الإران : التابوت العظيم

الجمالية : النَّاقة التي تشبه الجمل في وثاقة الخلق.

الوجناء : المكتنزة اللحم.

تردى : مستعار للعدو.

المتقعة : التعامة : انظر : الزوزيي، شرح المطقات العشر، ص 96.

الخذت في غالب الأحيان شكل صراعات حادة وحروب دامية وتاريخ العرب المجاهلين أو ما عُرف بالأيام مليء بمثل هذه الأحداث، فالقصنة العربية تقول مثلا أن حرب البسوس التي دارت بين بكر وتغلب ابني وائل، كانت بسبب قتل ناقة البسوس وإن قتل حيوان كالناقة أو الجمل يستوجب في العرف العربي القديم دفع دية، قد تغوق قيمتها من الناحية المادية دية الإنسان مما يفسر حالة الإستنفار الذائم التي كان يعيشها العربي للدفاع عن قطيع ابله من الإغارات التي كانت رائجة بكثرة كما ذكرنا، والتي ساهم في تيسيرها حيوان ثان كان أخف من الإبل وأسرع منها وهو الفرس.

#### الصرب القدامك والخيل

كان ظهور الخيل على الساحة العربية متأخّرا بالنسبة للجمل ويرجع زمنيا إلى الفترة المسيحيّة أو قبلها بقليل<sup>3</sup> وهو النوع الثاني من الحيوانات الرّفيعة التي أولاها العرب القدامي أهميّة بالغة في حياتهم والتي اقتضتها البيئة، فكان تأثيرها أيضا، كبيرا في تقافتهم الجماعيّة.

وإنّ العودة إلى المعاجم العربيّة القديمة تفيدنا كثيرا لمعاينة الفوارق بين مختلف التسميات التي استعملها العرب القدامي للتدليل على هذا الحيوان وأهمّها ما يلي: - الخيل<sup>4</sup> ورد ذكره في القرآن والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة<sup>5</sup>.

- الفرس وهو واحد الخيل والجمع أفراس ويطلق على الذكر والأنثى $^{6}$  ومنه اشتقت الفراسة وهي العلم بركوب الخيل وركضها وهي من الفروسيّة $^{7}$ .

- الحصان عرفه ابن منظور<sup>8</sup> بالفحل<sup>9</sup> من الخيل والجمع حصن ويقال فرس حصان بيّن التحصين وهو مشتق من الحصانة لأنه لغارسه ويُشير ابن منظور إلى نفس الشتيء

<sup>1</sup> راجع بخصوص "التوير";

C. Le Fort, les Formes de l'Histoire, p 94: "La vache est l'objet de constantes discordes et de guerres meurtrières, soit entre les Nuers soit entre ceux ci et leurs voisins, les familles elles mêmes se déchirent...".

J. Chelhod, le Droit dans la société Bédouine, p 37. : راجع 2

R. Dussaud, la Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam, p 109-110, et 137. : راجع 3

<sup>4</sup> ابن منظور ، لسان العرب ، ج 4 ، ص 268.

<sup>5</sup> سورة اللحل، الآية 8 : وضَّحت الآية مجالات إستعمال الخيل عند العرب عند ظهور الإسلام.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> ابن منظور ، لسان العرب ، ج 10 ، ص 220.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> نفس المصدر، نفس الصنفحة.

<sup>&</sup>quot; نفس المصدر ، ج 3، ص 210.

<sup>8</sup> هو الذكر من كلّ حيوان، نفس المصدر، ج 10، ص 194 وانظر أيضا:

Art "Horse", in, Encyclopaedia Britanica, vol 11, p 754 et p suiv.

بخصوص الأنثى التي يقال لها حِجر وهو من حَجر عليه أي منعه ويقال تحصن الفرس صار حصانا وتحصن إذا تكلف ذلك وخيل العرب حصونها ويقول صاحب لسان العرب أنهم إلى اليوم يسمّونها حصونا ذكورها وإناثها ويبدو من خلال هذا الأثر اللغوي العظيم أن سبب تسمية الفرس حصانا أنه ظنّ بمائة فلم يُثرّ إلا على كريمة ثمّ كثر ذلك حتى سمّى العرب كلّ ذكر من الخيل حصانا .

ونقراً في المصدر نفسه الحَجْر الفرس الأنثى والجمع أحجار وحجورة وحُجُور وأحجار الخيل ما يُتُخذ منها للنسل<sup>3</sup> ويضيف الأزهري: يقال هذه حجر من أحجار خيلي، يريد بالحجر الفرس الأنثى خاصنة، جعلوها كالمحرّمة الرّحم إلا على حصان كريم<sup>4</sup>.

ويبرز ممّا سبق عناية كبيرة أولاها الإنسان العربي للخيل وإجلالا كبيرا لهذا الحيوان وحرصا شديدا على نقاوة أجناسه أو أنسابه وللعرب ثقافتهم الخاصة من هذه الناحية ولنا عودة إلى هذا الجانب.

وإنّ الحرص الشديد على هذا الحيوان سببه نفاسته في ذلك المحيط الصحراوي المنقر، ذلك أنّ الخيل كان على عكس الجمل المتأقلم مع البيئة، حيوان الثقافة وكانت تربيته في الوسط العربي القاحل تحدّيا للطبيعة، لم يكن في متناول الجميع قادن يُعامل تماما كالإنسان غذاؤه الحيوب وشرابه الماء الصافي المحمول على ظهور الجمال وذكر ابن حبيب في مؤلفه المحبّر، أنّ العرب كانوا يُظمّؤون ألإبل ويكعمونها في فكانوا يفتظوها ويسقون ماء كروشها الخيل ويشربونه ويبدو أنّ من الأثرياء من خصيص نافة حلوبا لحصائه، لذلك نعت الحصان بالحيوان الأرسنقراطي.

أ نقرأ في كتاب أنساب الخيل لابن الكلبي قصتة مشابهة عن فحل جيء به لينزى على أمّه، فادخلوها بيتا والقوا على الباب سنرا وجللوها بكماء، فلما نزا عليها وفرغ، شمّ ربح أمّه، فوضع أسنانه في أصل ذكره، فقطعه ومات : راجع ص. 10 ـ 11 ـ 11

<sup>2</sup> ابن منظور ، اسان العرب ، ج 3 ، ص 210.

<sup>3</sup> ننس المصدر ، ص 59.

أنفس المصدر، نفس الصنفحة, انظر الفصل الثالث من هذا الباب.

ة لم يكن لكثير من العرب إلا الفرس والفرمدان وكان لزيد الخيل - وهو فارس وشاعر مخصوم أدرك الإسلام من أصل عربيّ جنوبيّ - خيل كثيرة فسمّي زيد الخيل : راجع الحباره في كتاب أبي الفرج الأصفهاني، *الأعاني، ج* 14، ص 158 وما يليها.

انظر : هشام الكلبي، انساب الخيل...، ص 7 : رُوي أنّ روح بن زنباع الجذاميّ رأى تميما الذاري فوجده ينقي للوسه شعيرا ثمّ يطقه عليه وحوله أهله، فقال له روح : ما كان لك من هؤلاء من يكفيك ۴ فقال تميم : بلى ! ولكني سمعت رسول الله يقول : "ما من أمرئ مملم يفقي لفرسه شعيرا ثمّ يعلقه عليه إلا كثب الله له بكلّ حبّة حسنة".

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> من الظمار وهو العطش والهماته : اعطشته وبيدو أن المحنى هذا حبس الإبل عن العاء إلى غاية الورد: راجع ابن منظور *: اسان العرب* : ج 8، ص 268 - 269,

قَعْمَ البعير يَحْمَمُهُ كعما فهو مكعوم وكعيم : شدّ فاه : نفس المصدر ، خ 12 ، ص 111.

<sup>9</sup> ابن حبيب، *المحبّر*، ص 190.

وميّز العرب القدامى بين أصناف مختلفة من الخيل وكان مقياسهم في ذلك سن الحيوان وميّز العرب القدامى بين أصناف مختلفة من الخيل وكان مقياسهم في ذلك سن أولاها العرب القدامى لنقاوة الأنساب والتي نعتبرها جزءا لا يتجزأ من ثقافتهم وإلى ذلك يستند حرصهم على نقاوة سلالات حيواناتهم المحبّذة وخاصتة منها الإبل والخيل ذلك أنهم كانوا يقولون الخيل العراب خلاف البّخاتي والبراذين وهي من الخيل من غير نتاج العراب وتُميّز الثقافة العربيّة من الناحية اللغويّة فقط كما يبدو بين الخيل والناس في هذا الباب، فيقال في الناس عرب وأعراب وفي الخيل عراب والإبل العراب والخيل العراب الخيل العراب عمر بن الخطاب سأل عمرو بن معذ يكرب فقال له : كيف معرفتك بعراب الخيل ؟ فأجابه : معرفة الإنسان بنفسه وأهله وولده و

وممًا ذُكر من طرق للإستدلال على عَنقة الخيل قول أبي عبيدة بأنه كان يُستدل على ذلك برقة جحافله وأرنبته وسعة منخريه وعُري نواهقه ودقة حقويه وما ظهر من أعالي أذنيه ورقة سالفته وأديمه وشعره وأبين من ذلك كله لين شعر ناصيته وعُرفه<sup>6</sup>.

ويروى أنّ معاوية بن أبي سفيان سأل عن أفضل الخيل فقيل له الطويل الثلاث، القصير الثلاث، الصافي الثلاث وقيل أنّ ما عني بالطويل الثلاث فالأنن والعنق والحزام وأمّا القصير الثلاث فالصلب والعسيب والقضيب وأمّا العريض الثلاث فالجبهة والمنخر والورك وأمّا الصافي الثلاث فالأديم والعين والحافر<sup>7</sup>.

ولا بد من قراءة دقيقة لكتاب أنساب الخيل في الجاهليّة والإسلام وأخبارها الهشام بن محمّد بن السّائب الكلبي، لأهميّة هذا الأثر وثرائه من الناحية الرمزيّة، حيث تمّ فيه عرض مائة وسبعة وخمسين فرسا سوابق مشهورة في الجاهليّة والإسلام سوى خيل الرسول وكان محبًا للخيل وهي خمس أفراس هذا مع ذكر في مستهل الكتاب

أ بخصوص المتن يمكن الاستدلال بما جاء في اللغة العربية من مصطلحات دفيقة ودالة حيث نقرأ : "الجذع في الخيل : إذا استتم الغرس سنتين ودخل في الثالثة فهو جذع رإذا استتم الثالثة ودخل في الرابعة فهو تلمي..." : إبن منظور ، لسان العرب ، ج 2 ، ص 219.

<sup>2</sup> انظر الفصل الثالث من الباب الثاني من هذا البحث.

ابن منظور؛ لمنان المعرب، ج 1، من 370 وانظر أيضا ص 328 من نفس المصدر حيث نقرا في مائة بخت أن البخترية في الإبل الخرسانية تناج من بين عربية وفالج.

<sup>4</sup> راجع نفس المصدر : ج 9 : ص 115 - 116.

<sup>5</sup> ابن عبد ريّه، العد الفريد، ج 1، ص 91.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> ناس المصدر، نفس الصفحة,

<sup>7</sup> نفس المصدر، نفس الصنفحة. 8 . ث ت منا السمالية عند

٥ سبق ذكر هذا المصدر الذي حققه احمد زكى وصدر عن الذاز القومية للطباعة والنشر بالقاهرة سنة 1965.

<sup>9</sup> ناس المصدر ، ص 133.

نفضل الخيل وشغف العرب بها لفوائدها وتأكيد الإسلام على هذه العادة، حيث أمر الله باتخاذها وارتباطها أ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوّة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم 2 ونلاحظ هنا إرتباط الخيل بالحرب في الثقافة العربيّة 3.

ومن بين الأحاديث التي وردت في التوصية بارتباط الخيل في الفترة الإسلامية نذكر ارتبطوا الخيل في الفترة الإسلامية نذكر ارتبطوا الخيل فإن الخيل في نواصيها الخير<sup>4</sup>، كما ثبت حسب نفس الرّاوي أنّ الرسول مسح بكمّه وجه فرسه وعينيه ومنخريه واعتبر المنفق على الخيل في الإسلام المتني كالباسط يده بالصدفة 6.

وللعرب المسلمين نظرتهم الخاصة لتاريخ الخيل والتي تختلف عمّا نجده في الموسوعات العلمية الحديثة والتراسات المختصّة في علم الحيوان<sup>7</sup>، ذلك أنّ هشام الكلبي ذكر عن أبيه أنّ أول من ركب الخيل واتخذها إسماعيل بن إبراهيم وأنّ الله أخرج له لمنا بلغ من البحر مائة فرس، فأقامت ترعى بمكّة ما شاء الله، ثمّ أصبحت على بابه، فرسنها وأنتجها وركبها وحدَث الواقدي من جهته أنّ الخيل كانت وحشا لا تطاق حتى سُخَرت لإسماعيل وتقول الرّواية أيضا أنّ النبي داود كان يحبّ الخيل حبّا شديد! فلم يكن يسمع بفرس يذكر بعرق أي بأصل وعيّق أي كرم والعتيق هو العربي شديد! فلم يكن يسمع بفرس يذكر بعرق أي بأصل وعيّق أي كرم والعتيق هو العربي الأصناين أو حربي إلا بعث إليه حتى جمع ألف فرس لم يكن في الأرض يومئذ غيرها، فلمّا قبض الله داود ورث سليمان ملكه وميراثه وقال: ما ورثني داود مالا أحبّ إلى من هذا الخيل وضمّرها واحسن القيام عليها أله.

وحدّث الكلبي في ما يخصّ أول ما انتشر في العرب من تلك الخيل أنّ قوما من الازد من أهل عمان قدموا على سليمان بن داود بعد تزوّجه بلقيس ملكة سبأ فدفع اليهم فرسا من خيله وهي خيل داود وقال اليهم : هذا زادكم، فإذا نزلتم فاحملوا عليه

أربط النبيء فهر مربوط وربيط: شدّه والرباط ما ربط به وربط الذابة بربطها ويربُطها ربطا... ودابّة ربيط مربوطة. والمربطة : ما ربطها به والمربط والمربط موضع ربطها. ويقال : نِعم الرَبيط هذا لما يرتبط من الخيل. ويقال نفلان رباط من الخيل كما تقول يُلاد وهو أصل خيله... والرباط من الخيل الخمسة لهما فوقها... والرباط من الخيل الخمسة لهما فوقها... والرباط والمرابطة ملازمة ثغر المعدر واصله إن يربط كال واحد من الغريقين خيلة ثمّ معار لزوم الثغر رباطا. وربّما سميّت الخيل انفسها رباطا: ابن منظور، السان العرب، ج 5، على 112.

<sup>2</sup> سورة الأنقال، الأية 60.

انظر في هذا الخصوص حرب داحس والغيراء في أيّام العرب في الجاهليّة.

<sup>4</sup> هشام الكلبي، انساب الخيل...، ص 6 و9 و10.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> نئس البصدر ، ص 7,

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> نض التصدر، ص 10.

Art "Horse", in, Encyclopaedia Britanica, vol 11, p 754 - 755 : راجع مثلا

<sup>8</sup> هشام الكلبي، *انساب الخيل*...، ص 12.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> نفس المصدر.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> نفس المصدر ، ص 12.

رجلا وأعطوه مِطْرِدا وأوْرُوا ناركم فائكم لن تجمعوا حطبكم وتوروا ناركم، حتى يأتيكم بالصّيد<sup>1</sup>. فسمّاه الأزديون زاد الرّكب<sup>2</sup>، فكان ذلك أوّل فرس انتشر في العرب من تلك الخيل<sup>3</sup>.

وثضفي كلّ هذه القصص بجانبها الرمزي العميق صبغة الهيّة على الخيل التي تنقالها الأنبياء وسخرها الله للإنسان، وهي فكرة ثريّة في الثقافة العربيّة القديمة, ويبدو حسب أثر ابن الكلبيّ أنّ العرب كانوا يسمّون خيلهم باسماء معبّرة، البعض منها متطابق مع صفاتها فنذكر مثلا أنّ أحد أفراس الرسول كان يسمّى المرتجز لحسن صهيله وجعلوا للخيل أسيادا كان اسم أشهرها أعوج وتقول الرّواية العربيّة أنه كان الملك من ملوك كندة ويبدو أنه أجاد في نسله ومنه انتشرت جياد خيول العرب وذكر ابن هشام من جهته في كتاب السيرة النبويّة أن الأعوج اسم فرس مشهور في الجاهلية آ.

وقيل الكثير في الشعر الجاهلي عن الخيل الجياد اقتطفنا منه بيتا النابغة الجعدي وعناجيج<sup>8</sup> جياد لُجُب<sup>9</sup> نجل فيّاض ومن آل سبل<sup>10</sup>.

وتشيد المصادر العربية بصفة الجودة في الخيل وتذكر ما ورد فيها من الحاديث نبوية وسيرة وروايات أو أقوال منسوبة للخلفاء أو لبعض العرب من أصحاب الخبرة في الخيل وجيادها ومن ذلك ما جاء على لسان أعرابي يصف فرسا جوادا فقال فيه : إذا تركته نَعَس وإذا حركته طار 11 وشبهت سرعة الجواد في الثقافة العربية القديمة بالريح وتقول بعض الروايات أنّ الله خلق الخيل من قبضة من ريح الجنوب<sup>12</sup> ومن المهمّ الإثبارة إلى أنّ العرب كانوا يشبّهون الخيل أيضا ببعض الحيوانات ممّا يؤكد

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> نقس المصدر، س 14.

<sup>2</sup> نفس المصدر؛ نفس الصفحة.

<sup>3</sup> الطّر : نفس المصدر، ص 15 - 19.

نفس المصدر، من 19.

٥ الجياد جمع جواد أو جود من جود ومنه الجيد نقيض الرديء، ويقال فرس جواد بين الجودة والأنثى جواد ايضا... ويقال سرت إليه جوادا أي سريعا كالفرس الجواد... والمُجيد: صاحب الجواد وهو الفرس العدايق الجيد... انظر أبن منظور، لسان الحرب، ج 2، ص 412.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> هشام الكلي*ي: أنساب الخيل*، ص 22.

<sup>7</sup> ابن هشام، السبرة النبريّة، القسم الثاني، ص 22.

العنجوج هو الرائع من الخيل وقيل الجواد والجمع عناجيج... واستعمل العرب هذه العبارة في الإبل أيضا. ويكون العنجوج من الإبل والخيل وهو من العلج القطف... راجع ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 418.

المتربع : انظر نفس المصدر، ج 14، ص 42.

 <sup>&</sup>lt;sup>10</sup> هشام الكلبي، أنساب الخيل، ص 27.
 ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج 1، ص 90.

<sup>12</sup> انظر: المسعودي، مروج الدّمب ومعادن الجوهر، ص 235 - 236.

أهميتها في حياتهم وأتها كانت مقياسهم الوحيد في البيئة التي عاشوا فيها ويروى أن احدهم أرسل إلى ابن عمّ له يشتري له خيلا من الشام فقال له انظر كلّ شيء تستحسنه في الكلب فاطلبه في الفرس<sup>1</sup>.

ويقال أن أول من شبّه الخيل بالظبي والسرّحان والنّعامة وتبعه الشعراء في ذلك، إمرو لقيس بن حجر الذي قال في وصف فرسه:

له أيطلا ظبي وساقا نعامة وارخاء سرحان وتقريب تتفل $^2$ وقال طفيل الخيل :

وأقب كالسرحان تم له مابين هامته إلى النسر<sup>5</sup> وما يتستى لنا استنتاجه ونحن نقرأ كتاب ابن الكلبي او غيره من المصادر العربيّة

الأخرى التي ورد فيها ذكر الخيل وخاصة الشعرية منها، هو حرص شديد لربط هذا الحيوان من الناحية الثاريخية بالعروبة المتجدّرة في أصلها السامي.

كما تنعكس من خلال نظرة العربي إلى الفرس نظرته إلى نفسه كإنسان، حيث لاحظنا في الحالتين حرصا شديدا على نقاوة السلالة والمنشا وقال عمرو بن كاثوم:

وردن دَوَارِ عَا وَخَرِجِن شُعَثًا كَأَمَثُالُ الْرَصانِع قَد بَلِينًا ورثناهــن عــن آباء صدق ونورثهــا إذا متنا بنينا<sup>6</sup>

وتدفعنا فكرة التوارث هذه والتي جاء ذكرها سابقا بخصوص توريث دواد

أ ابن عبد ربّه، العقد الغريد، ج 1، ص 90، مع الإشارة إلى أنّ مكانة الكلب في الثقافة المربيّة تستحق أن تُستفرد
 هيّ الأخرى بدراسة.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> انظر الزوزني، شرح المطقات العشر، ص 69. حيث نقراً في الشرح أنّ الأيطل والأطل : الخاصرة والإرخاء : ضرب من عدو الذنب والمترحان : الذنب والتقريب : وضع الرجلين موضع اليدين في العدو. والتثفل : ولد الشعلب. ويقول الشارح أنّ الشاعر شبّه خاصرتي الفرس بخاصرتي الظبي في الضّمر. وساقيه بساقي النعامة في الانتصاب والطول. وعدوه بارخاء الذنب، وتقريبه بتقريب ولد الثعلب.

السئيد ; الذنب ; ابن منظور ، السان العرب ، ج 6، ص 453.

<sup>4</sup> ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج 1، ص 94.

أراجع نفس المصدر، ص 96 ; والأقد اللاحق المخطف البطن وذلك يكون من خلفته وربما حدث من هزال أو بعد قود.

والسَرِحان : الذَّتَب : شبّهه في ضموره وعدوه به. والهامة : أطى الرأس وهي أمّ الدّماغ وهي من أسماء العليو. والنّسر : هو ما ارتفع من بطن الحافر من أعلاه كانّه النّرى والتحسى. وهو من أسماء الطيّر.

º الزّرزني، *شرح المُعلقات العشر*، ص 220 ونقرا انّ المقصود بالبيث الثاني : ورثنا خيلنا من أباء كرام شأتهم الصدق في الفعال والمقال ونورثها أبناءنا إذا مننا، يريد الشاعر أنها تناتجت وتناسلت عندهم قديما.

خيله لإبنه سليمان، إلى التساؤل عما إذا لم تتجاوز مكانة الخيل مستوى المتاع إلى القيم الرّوحية التي يحرص العرب على تناقلها جيلا بعد جيل ؟

كما يُبيّن هذا الشّعر تأكيد العربي على نقاوة الأنساب من كلّ شائبة قد تكدّ رصفوها ولاحظنا نفس نظرة التصغير والاحتقار التي خصّ بها العرب الهجناء من النّاس والحيوان أيضا.

ويتجلى من خلال الشعر الجاهلي كذلك إعتماد العرب نفس المقاييس الجمالية المحمودة في الإنسان عند وصفهم للحيوان المطلوب، وهي القوّة الجسدية والعظمة مع المخقة والسرعة وهي مقاييس متجدرة في البيئة التي أفرزتها كما ذكرنا.

وقال إمرؤ القيس واصفا فرسه :

مكر مفر مقبل مدبر معا كجلمود صخر حطه السّيل من على كميت يزل اللبد عن حال منته كما زلت الصفواء بالمتنزل على الدّبل جيّاش كأنّ إهتزامه إذا جاش فيه حميه غلى مرّجل مستحّ إذا ما السّابحات على الونسى أثرن الغبار بالكديد المُركّدُلُ

وتفسر هذه الخصال نفاسة الخيل وارتباطها بالحرب والغارات<sup>2</sup> والصيد كظواهر شكلت محور الحياة الصحراويّة واستوجبت من العربي وحيوانه التحلي بالقوّة والوسامة والشجاعة إلى غير ذلك من خصال حددتها نوعيّة البينة وأبرزها الفروسيّة التي سبق وأن تعرّضنا إلى ذكرها من بين الصنفات المطلوبة توقّرها في السيّد العربي<sup>3</sup>.

وبخصوص الصيد وما يتطلبه من سرعة في العدو قال امرؤ القيس في فرسه: فعادى عداء بين ثور ونعجة دراكا ولم ينضح بماء فيغسل<sup>4</sup>

وما نستنتجه من هذا البيت هو اتحاد والتحام بين الفرس وفارسه وحوار جسديّ وروحيّ بين الإنسان ورفيقه الحيوان وتكامل بينهما إلى درجة المماهاة.

وكما ذكرنا ورد ذكر الخيل في القرآن مقترنا بالحرب واستنفر من استطعت

انظر : الزّوزني، شرح المعلقات العشر، ص 64 - 67. ونقرا في الشرح : المكرّ من الكرّ وهو العطف والرّجوع، والمفرّ من فرّ يفرّ، والجلمود : حجر عظيم وصلب، ومن على : أي من فوق، والحط : إلقاء الشيء من علو إلى معلل. ويقول : انّ هذا الفرس مكرّ إذا أريد منه الكرر. ومغرّ إذا أريد منه الفرّ. ومقبل إذا أريد منه القرّ. ومقبل إذا أريد منه العرّ. ومقبل إذا أريد منه العرب وشبّهه في مدرعة مرّه وصلابة خلقه بحجر عظيم القاء النيل من مكان عالى إلى حضيض.

دراجع : الثواء جمال محقوظ، "فن الحرب عند العرب في الجاهليّة والإسلام"، موسوعة الحضارة العربيّة الإسلاميّة، المجلد الثالث، بيروت 1987، ص 5 - 112.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> انظر الفصل 2 من الباب الثاني من هذا العمل. <sup>4</sup> الزوزني، شرح المعلقات العشر، على 72 - 73. ويقول الشارح: الذراك: المتابعة. وما يعنيه الشاعر لمي هذا البيت هو أنّ فرسه إصطاد ثورا وتعجة من بقر الرحق في طلق واحد، ولم يعرق عرقا مفرطا يعسل جسده. يريد أنه ادركهما وقتلهما في طلق واحد، قبل أن يعرق عرقا مفرطا، أي دون مثلقة: نسب فعل الفارس إلى الفرس لأنه حامله وموصله إلى مراصه.

منهم بصوتك واجلب عليهم بخيلك ورجاك وكان ذلك أيضا في غيره من المصادر العربية وخاصة الشعرية ومما رواه ابن إسحاق بخصوص ما قيل من شعر فيمن أصيب من قريش يوم بدر، شعر نسبه لأمية بن أبي الصلت:

الله در بني علي الله منهم وناكسح ان لم يغيروا غارة شعواء تجدر كل نابسح بالمقربات، المبعدات الطامحات مع الطوامح مُسردًا على جُرْدِ إلى المندِ مُكَالِسة كُوالِسح²

كما برز الخيل في الآية عدد 14 من سورة آل عمران كأحد عناصر الزّينة التي يسعى إليها الإنسان في الحياة الدّنيا زيّن للنّاس حبّ الشهوات من النّساء والبنين والقناطير المقنطرة من الدّهب والفضئة والخيل المسوّمة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدّنيا والله عنده حسن المآب.

ويفسر كلّ هذا مكانة هذا الحيوان عند العرب القدامي<sup>3</sup> والتي كانت تستند في المحقيقة إلى واقع مادي يتمثّل في صعوبة وارتفاع كلفة تربية هذا الحيوان في المحيط الصحراوي العربي كما ذكرنا، ممّا يفسر غلاءه، فكان امتلاك الخيل من باب الفخامة والثرف وكان الفرس مبعث فخر واعتزاز المجموعة والفرد.

ولم يقتصر حضور الخيل في حياة العرب القدامى على الحرب والصيد والغارات فحسب، بل الاحظنا حضوره في التظاهرات التي يمكن إدراجها ضمن باب الثقافة والتي لم تكن في الحقيقة خارجة تماما عن الدورة الاقتصادية التي انتظمت حياة العرب القدامى على وقعها، حيث تشير مصادرنا أنّ العرب كانوا يراهنون في مسابقة الخيل، فيضع هذا رهنا وذاك رهنا فأيهما سبق فرسه أخذ رهنه ورهن صاحبه.

وكان المعرب ثقافتهم الخاصّة في ميدان سباق الخيل وذكر الأصمعي أنّ السابق يُسمّى الأوّل والمصلي هو الثاني الذي يتلوه، لأنّه يكون عند صلوي السّابق وهما جانبا ذنبه عن يمينه وشماله، ثمّ الثالث والرّابع لا اسم لواحد منهما إلى العاشر ويسمّى

<sup>1</sup> *سورة الإسراء*، آية 64.

<sup>2</sup> اين هشام؛ السيرة النبوية ؛ النسم الثاني؛ ص 32 :

المقربات : الخيل التي تقرب من البيوت لكرمها. المبعدات : التي تبعد في جريها أو في مصافة غزوها . الكرالح : العوابس .

أجَلُّ العربي فرسه وعامله كما يعامل الإنسان حتى من الناحية المعفوية : وقال زيد الخيل شعرا في فرس من خيله
 أجدُّ له في إحدى الغارات :

يا بني الصنيداء ردّوا فرسمي إنسا يُفعمل هذا بالذليل لا تذيلوه فإنسي لم أكسن يا بني الصنيدا لمُهري بالمذيل انظر : أبو الغرج الأصفهاني، الأعاني، ح 17، ص 159.

المتكبت، فما جاء بعده لا يُعتد به والفسكل هو الذي يجيء آخر الخيل وكان من شانهم أن يمسحوا على وجه السابق<sup>1</sup>.

وتشير المصادر أنّ الرسول دأب على هذه العادة الجاهليّة، فكان يجري الخيل ويسابق بينها فجاء فرس له أدهم² سابقا فجئا على ركبتيه وقال : ماهو إلا البحر وقال عمر بن الخطاب كذب الحطيئة حيث يقول :

وإنّ جياد الخيل لا تستفرّنا ولا جاعلات المعاج فوق المعاصم

وهناك من العلماء من زعم أنّ الرسول لم يستقزّه سبق فرسه ولكنه أراد إظهار حبّ الخيل وتعظيم شأنها  $^{6}$  وإنّ ذلك برز ايضا حسب ما جاء في مصادرنا من روايات، مع ما فعله الرسول مثلا مع الزّبير بن العوّام في يوم بني قريظة  $^{4}$  ومع جميع القوارس في وقعة بني المصطلق  $^{5}$  وغزوة خيبر  $^{6}$  وقال الرّسول عند فتح مكة : إنّى جعلت للفرس سهمين وللفارس سهما  $^{7}$ .

وتواصلت العناية بالخيل مع تنظيم الدولة الجديدة في عهد عمر بن الخطاب التي امتدّت حدودها بفضل حركة الفتوحات والتي لعب فيها الفرس الدور الرئيسي مماً يفسر مزيد الإجلال لهذا الحيوان الذي فتح أبواب العالم أمام العرب المسلمين<sup>8</sup>.

إنّ الأهميّة البالغة التي احتلها الحيوان بصفة عامّة في حياة العرب القدامي ومساهمته الكبرى في نحت ملامح الثقافة العربيّة طيلة أجيال طويلة عبر التاريخ، تجعلنا نتساءل عن أهميّة عامل الذين في نسج العلاقة المتينة والقديمة بين الإنسان العربي والحيوان.

أ راجع ابن عبد ربّه العقد الفريد، ج 1، ص 100 - 101.

الادهم: الاسود يكون في الخيل والإبل وغيرهما. والعرب تقول ملوك الخيل دهمها... راجع ابن منظور، اسلن العرب، ج 4، ص 430.

<sup>3</sup> الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 14 - 15.

كانت سنة خمسة بعد الهجرة : راجع ابن هشام، السيرة النبوية، القسم الثاني، ص 233 - 254.

أحدثات سنة سنة بعد الهجرة; راجع نفس المصدر، ص 289 - 296.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> حدثت منة مبيعة بعد الهجرة: انظر نفس المصدر، ص 328 وما تبعها.
<sup>7</sup> هشام الكلبي، انساب الخيلي...، ص 7. ويخصوص ما قاله الرسول في الخيل يُمكن الرجوع إلى مالك بن أنس، المرطّا، ج 2، ص 444 و 445 ويبدو حسب بعض المدارس الفتهيّة أن هذه الميزة خص بها الخيل دون خيره من المدارس ولو كان أعظمها كالفيل، كما يُعتقد أنه كان للفرس العربي سهمين ولفير العربي سهما واحدا: راجع نفس المصدر، نفس الصقحة.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> راجع ابن سعد، *الطبقات الكبري*، ج 3، ص 297 وص 306 - 306.

## الجذور الدَّينيَّة لعلاقة العرب القدامد بالحيوان

إنّ العلاقة التي نشأت وتوطدت بين الإنسان العربي القديم ورفيقه بالصحراء الجمل والتي أثبتتها النقائش المكتشفة بالمنطقة الستورية وأشار إليها القرآن من خلال قصتة صالح وثمود أ، تثير فينا عديدة التساؤلات حول إمكانية وجود جذور دينية قديمة لها، تعود إلى فترة غابرة كان خلالها العرب يعبدون الجمل أو غيره من الحيوانات التي تواجدت معهم في محيطهم الطبيعي فأجلوها، ممّا يمكن أن يضفي عليهم صفة الطوطمية ولا يمكننا بأي حال أن نجزم على ذلك أو نفتده لنقص الأدلة الكافية، ثمّ أن ذلك لا يدخل بصفة مباشرة في مجال اهتماماتنا ويبعد عن الإطار الزمني لموضوع بحثنا، ذلك أن عرب القرن السادس ميلادي لـم يكونوا طوطميين.

وإنّ هذا إشكال طرحه بعض الباحثين في دارساتهم<sup>3</sup> ويظلّ مطروحا لتعقد المسألمة وتشعّبها وقلة المعلمومات الدقيقة حولها وإنّ تسمية العرب بأسماء حيوانات : ذئب، ثعلب، أسد، نمر، فهد، كلب<sup>4</sup> لا يشكل دليلا مقنعا على أنهم كانوا طوطميّين ويمكن أن يكون السبب التفاؤل بها أو الرغبة في الاتصاف بما تحلّت به تلك الحيوانات من خصال منشودة في بيئة حربيّة ومجتمع عدواني، كالقوّة والذكاء قصد ترهيب الأعداء والمقدرة على الامتتاع<sup>5</sup>.

وتشير مصادرنا من جهة أخرى أنّ العرب كانت تسمّي بناتها بأسماء بعض الحيوانات الأليفة مثل أرنب ودجاجة وظبية  $^{6}$  وقد يكون ذلك إمّا تفاؤ $^{7}$  بها أو رغبة في تحلي البنات بصفاتها وبما تميّزت به من لطف و هدوء.

أسورة الأعراف، الآية 73. ولذا عودة للفكرة الواردة في هذه الآية في الفصل الثالث من هذا الباب.

احتبر أميل دور كهايم الطوطميّة من أقدم الديانات في تاريخ الإنسانيّة والتي لا يمكن فصلها عن النظام الاجتماعي البدائي القائم على أساس عشائريّ، وهذلك من الباحثين المختصيّن من احتبر الطوطميّة شكلا من أشكال عبادة الاجداد عند الشعوب التي تؤمن بتناسخ الأرواح وتغلّها من أجساد البشر عند موتهم إلى أجساد الحيواذات:

E. Durkheim, les Formes élémentaires de la vie religieuse, p 238 - 240.

وراجع أيضا بخصوص الطوطميّة :

Art "Totemism", in, Encyclopaedia Britanica, vol 22, p. 317 - 320.

<sup>3</sup> راجع :

J. Chelhod, le Droit dans la société Bédouine, p38 et Les Structures du sacré chez les Arabes, p 199.

Art "Kalb", in, El, TIV, p 513 : واجع 4

<sup>5</sup> كان أبناء فهر بن مالك بن النصر بن كانة يحملون أسماء حيوانات تميّزت بالقوّة الجسديّة والذكاء : انظر : هشام بن السانب الكابئ، جميرة النسب، ص 22,

<sup>6</sup> راجع : البلاذري، الساب الأشراف، ج 9، ص 355 و ج 10، ص 25.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> يبدو أنّ المقصود بالفال في الأصل التنبّز الحسن أو المشوّوم حسب المعلجم العربيّة القديمة. ويبدر أنّ الريسول هو الذي أدخل الفال كعلصر خير وميّز بين الفال والتطيّر والفال يدخل في القديم كمرادف للتطيّر والذي يمكن أن يكون

ويمكن أن يكون أصل التسمية ديني قديم، فالدّين كما قال أميل دور كهايم روح المجتمع أ، لكنّ هذا الأصل نسبي مع طول المدّة وظلت التسمية حيّة، تبعث عن التفكير حوله، إلا أنها تظلّ غير كافية بمفردها وفي غياب الأدلة الأخرى وخاصّة الأثريّة، على إثبات طوطميّة العرب القدامي وربطها بتنظيمهم العشائري القديم.

من جهة أخرى يمكن أن يعود تقديس العرب القدامى للحيوان لأسباب اخرى دينيّة مختلفة عن الطوطميّة حتّى وإن تفرّعت عنها فتقديس العرب القدامى للخيل وإجلالهم إيّاها، يستمدّ جذوره من ماضي دينيّ سحيق يمكن ربطه تاريخيّا بالفترة التي ظهرت خلالها أولى الحضارات العربيّة في شمال شبه الجزيرة العربيّة، حيث أثبتت الاكتشافات الأثريّة أنّ البدو الذين أقاموا بجوار تدمر² كانوا يعبدون نوعا خاصنا من الآلهة الفرسان وهو الإله الأبقل³ وإله يركب جملا اسمه سعر أو سلمان أو رحم⁴.

وممّا يؤكّد الأصل العربي لهذه الألهة هو موقع معبد الأبقل الذي تمّ اكتشافه في قلب السباسب المتوريّة في اتجاء الشمال الغربي بين تدمر وحمص وهي منطقة جبليّة كانت تشرف عليها مدينة تدمر وواحتها وفي نفس الإقليم تمّ اكتشاف آلهة أخرى من نفس النوع تقريبا تمثلت في الإله سعر أو سعد وهو راكب جملا ويرافقه إله فارس اسمه معن وهذه الآلهة من إفراز البينة الصحراويّة والجبليّة، وكانت بارتباط مع الرّعي ولا علاقة لها بمدينة تدمر أو واحتها التي تأثرت بحضارات الإمبراطوريات الكبرى، رغم ألها كانت إنشاء عربيًا في الأصل.

ويربط دوسو ظهور هذا النّوع من الآلهة الفرسان والآلهة الجمالة في كامل المنطقة الشرقيّة، من بلاد الشّام وخاصّة في صحراء مصر، بحدوث تحوّل تاريخيّ هامّ تمثل في ظهور المسيحيّة، ذلك أنّ الآلهة كانت إلى نهاية الفترة الوثنية تركب عربة آ.

وإنّ ما يزيد في إثبات الأصل العربي للألهة القرسان ويؤكد أنّ العرب القدامي

شراً أو خيراً وكان مربوطا بحركة الطيور وأصواتها... وتستى العمليّة العيافة والزّجر، إذا تدخّل العانف في حركة الطير برميها بالحصاة مثلاً لتطير. ويمكن أن تكون العمليّة في القديم مربوطة بحيوانات أخرى غير الطير. وينسب المسعودي العيافة والزّجر والتفاؤل والتطيّر إلى العرب وإلى قبائل معيّنة الحتصت بها، راجع: Divination Arabe, p 104 – 105

E. Durkheim, les Formes élémentaires de la vie religieuse, p 599 أ 2 انظر الفصل الموالي.

R. Dussaud, la Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam, p 101 3

أ نفس المرجع، من 102.
 أ نفس المرجع، من 102.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> ننس البرجع، ص 107-109.

<sup>6</sup> نفس المرجع ص 109 - 110.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> نف*س* المرجع، ص 110.

كانوا يعبدون الخيل هو ما ذكره هشام الكلبي في كتابه الأصنام حيث ذكر صنما كان يعبده العرب من دون الله إسمه السّجة أ، والمسّجة هي الخيل<sup>2</sup>.

لقد كانت علاقة العرب القدامى بالحيوان خاصة الإبل والخيل منها مشحونة بطابع ديني عميق يغوص في الثقافة العربية نستشقه من خلال جوانب عديدة ولا نعني بذلك علاقتها بالذين بمعنى العبادة فحسب، بل لاحظنا من خلال قراءتنا للمصادر بمختلف أنواعها ارتباطها بدين العرب كمجموعة قيم وأعراف جارية وسلوك فكري فنهي الرسول عن تقليد الخيل الأوتار أو الدحول له يؤكد علاقة هذا الحيوان بمؤسسة الثار التي سبق أن أبرزنا في مناسبات عديدة من هذه الدراسة، مدى أهميتها في دين العرب.

ولا يقتصر الحضور المتميّز للحيوان في حياة عرب الجاهليّة والفترة الإسلاميّة الأولى على ما ورد بيانه أنفا، بل تعدّاه إلى دور أخطر وأسمى من خلال اعتماده وسيلة تفرّع وولاء للإله وهو ما سنوضتحه من خلال دراستنا لمؤسّسة التضحية عند العرب.

<sup>1</sup> خشام الكلبي، الأصفام، ص 4.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> ابن منظور؛ *لسان العرب*، ج 6، ص 123، وبه وقع تفسير قول الرّسول : "أخرجوا صدقاتكم فإنّ الله أراحكم من السّجّة والبحّة" ويعرّف ابن منظور البحّة بالفصيد التي كانت العرب تأكله في الأزمة. وهي من "البحّ" لأنّ الفاصد يشقّ العرق.

<sup>°</sup> الوَثرُ والوَثرُ والنَّرَةُ والوَّوَيرَة : التَّلمُ والدَّحَل وقيل هو الدَّحَل عامّة. والموتور هو الذي قَيْل له تتيل قلم يدرك بدمه. والموتور : الذَّاتر أي صلحب الوثر الطالب بالتَّار... راجع نفس العرجع، ج 15، ص 205 - 206.

أ الدّحل : الثار. وقيل طلب مكافأة بجناية جنيت عليك. أو عداوة أتيت إليك, وقيل هو العدارة والحقد وجمعه أذحال ونحول، وهو الثرّة, يقال طلب بنطّو أي بثاره... والدُخل الوثرُ... انظر نفس المحدر، ج 5، ص 27 - 26.

# مؤسّسة التضدية في الثقافة العربيّة وأهم عناصرها

تماهت التَضحية إلى حدّ كبير مع العروبة كثقافة وممّا أكسها صفة المؤسّسة هو استجابتها لتنظيم دقيق وطقوس مضبوطة ظلت تُقدّسها المجموعة العربية منذ القديم وتعتبر قراءة هيرودوت هامّة من وجهة نظر المقارنة التلريخيّة² وتشير إلى قدم هذه المؤسسة وتجدّرها في تاريخ الإنسانيّة عامّـة والتاريخ المنامي خاصّة أن ذلك أنّ كلّ الشعوب والجماعات البشرية عرفت التضحية ومارستها منذ العصور الحجرية الأولى و منذ ميلاد فكرة المجتمع ويمكن القيام بمقار نات منيدة من الناحية الأنثر ويولوجيّة بين ما نعر فه عن عرب الجاهليّة والملاحظات التي أبداها هير ودوت حول بعض الشعوب البدائية كجماعة السبيث الذين تميزوا بصفات حربية عنيفة ومتوحشة بالمقارنة مع الحضارة اليونانية كمرجع، فللحظ أنهم كانوا أكثر بدائية من القبائل البدوية العربية القديمة، لكننا نؤمن بوجود ماض مشترك للبدارة ثمّ حصلت اختلافات بعضها جوهريّة، إذ يُشير هيرودوب مثلا أن قبائل السبث لم تكن تذبح الدّابة بل نقوم بخنقها، لكن نستخلص من جهة أخرى عناصر تشابه عديدة، بين الثقافة العربية القديمة والثقافة اليونانيّة والمصريّة في ميا يخص عادة التضمية وطقوسها كالدّبح وعنصر النّال والمذبح Autel ممّا يؤكد أهميّة المؤثرات الثقافيّة اليونائيّة في الحضارة العربيّة القديمة والحاصلة عبر الفترة الهلينستية واعتبر أميل دور كهايم التضحية تجسيدا ماديًا لعلاقة التبادل الرَّابطة بين الإنسان والألهة الكامنة بصفة عميقة في فكره وضميره 5 وأولاها

ا مثبقة من ضحا ويتال : "ضخى بالشنة أي تبحها ضحى النحر وهذا هو الأصل وقد تستعمل التضحية في جميع أرقات أيّام التحر..." : انظر ابن منظور، اسان العرب، ج 8، ص 29 - 30. وبخصوص النحر نقراً في نفس المصدر، ج 14، ص 88 - 69، أنه الصدر ونحر الصدر أعلاه. ونحر البعير ينحر، نحرا طعنه في منحره حيث يبدر الحلقوم من أعلى المصدر. ويوم التحر هو العاشر من ذي الحجة وهو يوم الأضحى لأنّ البدن تتحر فيه. والمنجر هو الموضع الذي ينحر فيه الهدي. ويمكن الرجوع إلى :

Art "sacrifice", in, Encyclopaedia Britanica, vol 19, p 802 - 805.

<sup>2</sup> راجع: F. Hartog, le miroir d'Hérodote !

و تسمّى التصحية باللغة المعرية "Zébah" وهي من أهم الطقوس الذينية عند الإسرائيليين التدامى مما يثبت وحدة القاعدة الذينية عند كل السماميين المعربيين : راجع :

R. Dussaud, la Pénétration des Arabes en Syrie, p 130

F. Hartog, Le miroir d'Hérodote, p 286 - 292 : راجع 4

أراجع: 497 – 491 E. Durkheim, les Formes élémentaires de la vie religieuse, p 491 – 497 واعتبر دور كهايم أنّ هذا المُتنكل الأولي للتضعية كان يعوي المبادئ الإساسيّة التي البنت عليها مؤسّسة التضمية في الكيانات السماوية: انظر: ص 480 من نفس المرجع. ومثال:

العرب القدامى باعتبارهم لا يشكلون استثناء عن هذه القاعدة الإنسانية العامة، أهمية خاصة لا يزال صداها حيّا إلى يومنا هذا وإنّ دراسة هذا الطقس الديني العتيق هامة جدًا في موضوع بحثنا وتكثف عن جوانب ثقافية دقيقة من مكوّنات الشخصيّة العربيّة في أقدم وأحمق مظاهرها.

وباستنناء القرآن، لا تتوقر لدينا معلومات دقيقة حول هذه العادة عند ظهور الإسلام، رغم تجدّرها في تاريخ العرب والبداوة عامّة، فالمصادر من هذه الناحية صامتة أو تكاد لإتصال التضحية وطقوسها بالوثنيّة 1.

وحافظ الإسلام على بعض العناصر القديمة المكوّنة لددين العرب ومن أهمها التضحية والدّر فصئي لربّك وانحر<sup>2</sup> لكن لا بدّ من قراءة مدققة لمهذه المؤسّسة الذينيّة ووضعها في إطارها الثقافي العامّ وهذا يستدعي ملامسة عناصر أخرى كانت بعلاقة متينة بها كالخمر والإستقسام بالأزلام والقمار.

ويمكن وضع التضحية في إطار العلاقة المتينة التي ربطت العرب القدامي بمحيطهم الطبيعي وخاصة بالحيوان والمحيث تصبح التضحية به وإهدانه للألهة من أكثر الطقوس تعبيرا عن مدى تقديسهم وتعظيمهم لها ولم يكن العرب القدامي يقتمون الحيوانات فقط كضحية لآلهتهم بل يقدّمون لها أيضا الحرث وهذا يثبته النص القرآني وجعلوا لله مما ذرا من الحرث والأنعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركانا مما يؤكد مرونة الحدود الفاصلة بين عالم الاستقرار والبداوة التي تبقى هي الأصل وتتحدّث الآبة المذكورة عن نوع قديم من الأضاحي لم يكن يعرفه العرب فصب بل كل الشعوب القديمة وهو التضحية بالماكورات.

### التضحية بالباكورات

شكلت الباكورات فـــي كلّ الآزمنة غذاء هامًا خُصّ به الأشخاص المقدّسين $^{5}$ 

<sup>&</sup>quot;sacrifice", in, Encyclopaedia Britanica, vol 19, p 804 - 805.

أ تثلبت اكتشافات راس شمرة أن التضحية طقس ديني قديم عند الكنعانين يعود إلى ما قبل القرن 14 ق.م : R. Dussaud, la Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam, p 194.

<sup>2</sup>*سورة الكوثر*، الأية 2.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> بيّن روبرنصن سميث في كتابه "دين المناميّين" أن الطوطميّة كانت أصل نظام التصحية وما يوافقها كالوليمة الجماعيّة وحتى وإن كانت هذه المفكرة قديمة وتجاوزتها الأبحاث، فإنها كانت الرّكيزة التي انبئت عليها كلّ النظريّات التي جاءت بعدها، راجع :

E. Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, p 127.

<sup>4</sup>سورة الأنعام، الآية 136.

E. Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, p 483 : راجع 6

وشكل إهداؤها للألهة أقدم عناصر التضحية، التي عرفها العرب كغيرهم من الشعوب القديمة في التاريخ الإنساني ومارسوها تقربا من الألهة وتضرعا لها حتى يتواصل درها عليهم بالخيرات وخصت اللغة العربية هذا النوع من التضحية باسم العتيرة، التي عرفها ابن منظور في معجمه بأنها أول ما ينتج، كانوا يذبحونها لألهتهم ويدخل هذا النوع من التضحية، كغيره تقريبا، في إطار سعي الإنسان الدّؤوب للمحافظة على ذلك التوازن الرّفيع بين مختلف القوى الطبيعة التي تتمحور حولها كامل حياته، والذي كان اساسه، رضا الآلهة.

وتدخل التضحية بالباكورات في إطار فلسفة إنسانيّة خاصنة مفادها أنّ الألهة من وراء كلّ الخيرات التي ينعم بها الإنسان على وجه الأرض، ولكسب رضاها وحتى تزيد في عطائها له وتدرّ عليه بخيرها، كان يضحّي لها بقسم من غذائه، هو الأول والأهمّ ليضمن تجدده، فكان يخسر في الحين ليربح في الاستدامة والاستمراريّة.

وكان العرب في الفترة القريبة من الإسلام وفي الفترة النبوية يمارسون هذا النوع من الطقوس التينية ويبدو أنهم كانوا يقومون يوم الحصاد في الصباح الباكر، عند بداية ظهور الشمس<sup>4</sup>، بفصل القبضة الأولى من المنتوج الفلاحي عن بقية المحصول فكانت إمّا تُستهلك على عين المكان أو تترك جانبا<sup>5</sup> وكانوا بعملية فصلها يُضفون عليها صفة التحريم<sup>6</sup>.

وفي السنياق نفسه يبدو أنّ السّاميين القدامي كانوا يقدّمون أيضا أبكار حيواناتهم أبل وغيرها وأبكار أبنائهم قربانا من يتقرّبون به إلى الآلهة وتشير الرّوايات القديمة إلى رواج هذه المعادة في جماعات اسرائيل واسماعيل الذي فداه الله بذبح عظيم وظلت يقاياها ورواسبها راسخة عند عرب الجاهائية في أوساط البدو وكانت بعلاقة متيفة

ا وكان الإسرانيليون يقومون أيضا بنفس العمليَّة : انظر ؛

M. Gaudefroy - Demombynes, Mahomet, p 42.

² اين منظور ، *لسان العرب* ، ج 9، ص 33.

وراجع حول هذا : C. Décobert, Le mendiant et le combattan.
 لا بدّ من التاكيد على أهمية الشمس (التي كانت تعبد) وموضعها الظاهري في السماء في تحديد مواقبت

القيام بالطنوس الذينية في الحضارة العربية وغيرها من الحضارات المنامية القديمة، وهذا واضع في مناسك الحج الأكبر بخصوص العرب، راجع ... J. Chelhod, Le sacrifice chez les Arabes, p 71.

<sup>6</sup> انظر : C. Décobert, Le mendiant et le combattant

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> انظر الفصل الموالي.

أمن جذع قرب بمعنى القرب تقيض البعد... والقربان ما قرب الله عز وجل وتقربت به... وتقرب إلى الله بشيء أي طلب به القربة عنده تعالى: ابن منظور: اسان العرب، ج 11، ص 82 و83 و84. وانظر أيضا سررة المائدة، الآية 27 وانظر تفسيرها في كتاب ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 40 - 41.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> سورة الصافات ؛ الأية 107.

مع الذر<sup>1</sup> وما كسان يرمز إليه في الثقافة العربية من معنى النحر والذبيحة<sup>2</sup> ويبدو أن المضحايا كانت في الأصل بشرية عند العرب القدامي<sup>3</sup> ثمّ تمّ تعويضها بالحيوانات، هذا على الأقلى ما تشير إليه قصنة نذر عبد المطلب جدّ الرسول بأن يضحّي بأحد أبنائه قرب الكعبة إذا بلغ عددهم عشرة وتعويض نذره هذا بمائمة من الإبل<sup>4</sup>.

وبخصوص عادة النفر القديمة والمتجدّرة في الحضارات السمّامية القديمة الأرامية، العبريّة، الأسوريّة، تمّ العشور في نصوص راس شمرة على صدى عميق لهذه الممارسة الدينيّة تثبته الحجّة اللغويّة المتمثلة في عبارة ندر وباللغة العبريّة Néder ويرمز به إلى العبريّة Saraph ويُرمز به إلى الأطفال الذين يتمّ حرقهم ويقدّمون قرابين للألههة.

ولقد أقر الإسلام النذر إلا أنه حدد معناه ومجال ممارسته وأظفى عليه الطابع الإسلامي ومن ذلك أن أحد المسلمين من نقيف جاء إلى الرسول فقال: يا رسول الله إلى نذرت أن أنحر عشرة أبعرة لي ببوانة فقال له الرسول: نذرت ذلك وفي نفسك شيء من أمر الجاهليّة ؟ قال: لا والله يا رسول الله، قال: فانطلق فانحرها وإلى جانب هذا النوع من التصحية الذي عرفه العرب في شكل رواسب من الماضي السّحيق، مارس العرب القدامي عادة تناول القربان الجماعي أمام الآلهة وبمشاركتها حسب اعتقادهم.

التذر هو الذهب وهو ما ينفره الإنسان فيجعله على نفسه نحبا واجبا وجمعه ندور... والتذيرة : الابن يجعله ابواه قيما أو خادما الكنيسة أو للمتعبّد من ذكر والثي وجمعه النذائر. وفي القرآن : "وإتي نذرت لك ما في بطني محرّرا" قالته أمرأة عمران أمّ مريم (سررة أل عمران، الأية 35). انظر : ابن منظور، اسان العرب، ج 14، ص 100. وتشير بعض الرّوايات الواردة في المصادر أنّ العرب القدامي كانوا يمارسون عادة التذر ويقال مثلاً بخصوص الخوث بن مرّ بن أد بن طابخة بن الياس بن مضر الذي كان يلي الإجازة للتاس بالحج من عرفة، ويقال له ولولده صوفة، أنّ أمّة كانت أمرأة من جرهم، وكانت لا ثلاء فنذرت الله إن هي ولدت رجلا أن تصدّق به على الكعبة عبدا لها يخدمها. ويقوم عليها فلما ولدته وقت بنذرها: انظر ابن هشام، العثيرة النبويّة، القسم الأول، ص 110.

انظر : سورة الديخ : الآية 29 وتضمير ها في كتاب ابن كثير ، تفسير القران العظيم، ج 3، ص 211.
 تشبير بعض الروايات الواردة في المصادر أن احد ملوك الحيرة وهو المنذر الثالث كان بقدم الأسرى المسيحيين كالمحدد للعزى : انظر : M. Gaudefroy - Demombynes, Mahomet, p 42
 انظر : انظر : انظر : النظر : M. Gaudefroy - Demombynes المناسبة المسيحيين النظر : المسيحين الم

Art "Nadhr", dans El, T VII, p 847 - 849 .R. Dussaud, La Pénétration des Árabes en Syrie avant l'Islam, p 168.

وهي عادة متفتية أيضا في الحضارة الفينيقية والقرطاجية، أثبنتها الإكتشافات الأثرية, لكن لا يجب تفخيمها، راجع : M. Gras, P. Roulllard, J. Texidor, L'Univers Phénicien, p 170 - 191 (surtout la conclusion, p. 190 – 191).

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 5، ص 514 - 515 .

### القربال الجماعي

ويسمَى أيضا الوليمة الجماعيّة وهو من أقدم الطقوس الدينيّة التي عرفتها المجتمعات الإنسانيّة والتي رافقت التضحية ولعله كان أكثرها تجسيدا لرابطة القرابة التي تجمع بين الأشخاص المتشاركين في تفاوله في فضاء محرّم تسيطر عليه الألهة².

والوليمة الجماعيّة من الممارسات الدّينيّة المتجدّرة في الثاريخ السّامي ذكرتها التوراة حين وقع الحديث عن تناول طعام أمام الإله يهوي ويؤكد أميل دور كهايم أنّ هذا الدّوع من الطّقوس يشكل عنصرا رئيسيّا في كلّ الدّيانات البدائيّة التي عُرفت<sup>3</sup>.

ولا تشكّل أقدم العناصر العربيّة القحّة التي ظهرت على السّاحة التاريخيّة في القرون السّابقة لميلاد المسيح كالنبطيين<sup>4</sup> أو المتدريّين<sup>5</sup>، استثناء عن هذه القاعدة الثقافيّة

E. Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, p 497.

R. Dussaud, la Pénétration des Arabes en syrle avant l'Islam, p 21 – 31.

رانظر: Art "Nabat", in, El, T VII, p 835

أ يمكن الرجوع إلى : Art "Sacrifice", in, Encyclopaedia Britanica, vol 19, p 803

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> تكمن أهميّة هذا النوع من المناسبات التي تدخل في دائرة الدين في بعث حركيّة في المجموعة وتقوية اللحمة بين افر ادها بانتظام فتتجمّع في مثل هذه الاحتفالات الدّينيّة، ممّا من شأنه أن يحدث تقاربا أكثر بين عناصرها وعلاقات اليفة قد تعرقل وجودها الحياة الحاديّة بمشاغلها، انظر :

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 486.

٩ النبط هم أول الفصائل العربية التي ظهرت على الساحة التاريخية في جنوب الأردن وجلوب فلسطين, وتم العثور على هذه العبارة بصيغة "نبطوة" باليونانية، في الفترة الهيانستية, و"نبيايوط" من التكوين راعثير "قبيايوط" من أبناء إسماعيل, وكان ظهور التبطيين بملاقة مع العالم الخارجي والصرّاعات بين بابل الجديدة والمملكة الأشورية في أخر عهدها وتحالف العرب مع البابليين النفين التصروا, واستخلّ النبط خروج الإيدوميين من مكانهم ليتوظوا فيه وليستقروا بجنوب الأردن وبالتحديد في البتراء، كما مساها الرومان في ما بعد، وكان ذلك في نهاية القرن الخامس قبل الميلاد على وجه التقريب. ومارسوا بالخصوص التجارة الثواظية الجهوية مع المحافظة على قاعدتهم الاقتصادية للديمة المتعلقة في الرعي والترحال. وحافظ القبط على تنظيمهم القبلي إلى حدود القرن الثاني على ما يبدو، تاريخ نشأة مملكتهم التي خلدتها أثار البتراء الرائعة, وكان سقوط المملكة على يد الإمبر اطورية الرومانية سنة 106

<sup>قانصر معناها بالأرامية نغيل أو واحة, وقامت حضارة تدمر بعد مملكة النبط وأخذت محلها الكن ليس في نفس المكان وفي فقر وفي فقرة زمنية متأخرة، لأن المملكة عاشت أوج ازدهارها في حوالي سنة 270 بعد المبلاد، لكن تتشابه معها من حيث نوحية العناصر التي كونتها, وهم عرب رخل استقروا في قلب المتباسب الشامية وبنوا حضارتهم على المعين المنتخمة التي فأمست عليها تدمر وواحتها ومنها كامل المملكة المتمرية، مع المحافظة على الثقافة البدوية التي تشهد عليها الأثار العديدة التي خادتها. ولقيت تدمر نفس مصير البنزاء ذلك أن روما حطمتها أيضا وبقوة سنة 273 بعد المبلاد : انظر :

عد المبلاد : انظر :</sup> 

ص 17- 12 R. Dussaud, la pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam, 76 -71 من الكريوع أيضا إلى ياقوت، معجم الطِلائ، ج2، ص 17- 19 وإلى بعض الدَراسات التي تناولت دراسة تدمر مثك :

J. Fevrier, Essais sur l'histoire politique et économique de Palmyre, Paris 1940.

<sup>-</sup> J. Starcky, Palmyre, Paris 1952.

<sup>-</sup> D. Schlumberger, La Palmyrène du nord ouest, Paris 1952.

العامة التي تمتند إلى واقع بيئي واقتصادي مهم سبق وأن أشرنا إلى دوره الرّنيسي في افراز البداوة والترحال، كاقدم نمط من أنماط العيش التي عرفتها الإنسانية منذ فجر التاريخ.

وتكشف الأثار الهامة التي خلفتها الحضارة النبطية أو حضارة تدمر وجود عادة تفاول الوليمة الجماعية وبخصوص النبط تم العثور على مكان عبادة ومقبرة لشخص عظيم منحوتة في الجبل ويتمثل مكان العبادة في ساحة متسعة تحتوي على مذبح حجري غير مبني، فيه أدراج محفورة، قد تكون أعدّت لتناول القربان الجماعي ويبدو أن النبطيين كانوا يذبحون الضحية في ذلك المكان ويريقون دمها ويضحون به أدراج المذبح، ثمّ تقع ولهمة جماعية.

وهذا تقليد سامّي قديم بشبه ما يوجد في كتاب الخروج L'exode بخصوص معبد يهوي، لكنّ الفرق بينهم وبين الإسرائيلين الأوائل، هو أنّ هؤلاء كانوا يحرقون القربان Holocauste ومنه الكلمة العبريّة المعبّرة عن هذه العمليّة وهي شواً وبيدو أنّ جميع الرّحَل الذين فرضت عليهم البيئة الصّحراويّة حياة الترحال والتشبّت في أغلب فترات السنة، كانوا يرجعون موسميّا ويتجمّعون حول ما كان يصنع هويّتهم ووحدتهم الإجتماعيّة الفضاء المقدّس والمكان الذي تحتله الإلهة ويبدو أنّ القربان الذي يتجمّعون حوله لأكله يستقي قدسيته وحُرمته من المكان الذي يتم فيه الدّبح، وهو يُحيي ويُذكي لحمة القرابة بين الأفراد الذين يشتركون في نتاوله ويمكن أن يكون هذا الأصل الذيني للذي لسي لقرابة الطعام أو الملح المتجدّرة في الثقافة العربيّة، والتي تستقي جذورها من رصيد ثقافي إنساني قديم لا تزال آثاره موجودة أيضا في تقاليد العديد من الشعوب البدائيّة التي شكلت موضوع الدّراسات الميدائيّة، حيث نبيّن أنّ الطعام الذي يتمّ نقاسمه في مثل هذه المناسبات الذينية مُقدّما باعتباره مُهذَى للآلهة ويُعدّ بطريقة خاصة يدخل في مثل هذه المناسبات الذينية مُقدّما باعتباره مُهذى للآلهة ويُعدّ بطريقة خاصة يدخل في مثل هذه المناسبات الدينية مُقدّما باعتباره مُهذى للآلهة ويُعدّ بطريقة خاصة يدخل في مثل هذه المناسبات الدينية مؤدّما باعتباره مُهذى للآلهة ويُعدّ بطريقة خاصة يدخل في مثل هذه المناسبات المجموعة ومشاركة المجموعة في تناول القربان كان عن دراية وينه وهديه لإله المجموعة ومشاركة المجموعة في تناول القربان كان عن دراية وتطهيره وهديه لإله المجموعة ومشاركة المجموعة في تناول القربان كان عن دراية

R. Dussaud, La Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam, p 41 - 30 1

<sup>2</sup> فكرة قديمة أشار إليها أميل دوركهايم في كتابه :

Les Formes élémentaires de la vie religieuse, p 497.

وانظر المفصل الثالث من هذا الباب,

<sup>3</sup> لنا عودة لهذا المفهوم في الفصل الموالي.

أسبق عملية التضعية عمليات طقسية عديدة تشمل الحيوان المهدى لإعطائه صبغة التحريم وهي نتشابه عند أغلب الشعوب القديمة والبدائزة التي تناولتها الذراصات. ويظل عنصر تطهير الضعية بالماء (Justration) قاسما مشائركا بيتها : انظر : المرجع السابق، ص 482 و482 F. Hartog, Le miroir d'Hérodote, p

وحيث ببرز أنّ اليونانيين كانوا يقومون بلفس الشيء :

ومعرفة بالذور الأساسي الذي يلعبه الطعام في التكوين الجسمي للإنسان وتجديد طاقاته، مقل يجعله يتماهى من هذه الناحية، مع الذم والقرابة القائمة على أساسه أ.

يبقى أن نتساءل إن كانت الألهة تشارك في اعتقادهم الجماعة في تناول القربان الجماعي أم يتم تناوله بحضورها فقط ؟ وكيف كان يرمز لهذه المشاركة؟

يبدو أنّ قسما من الوليمة كان يوضع جانبا للألهة في ويُترك ليتعقن أو لتنهشه المحيوانات وإنّ ما يرمز أكثر لمشاركة الألهة في القربان الجماعي هو الدّم الذي يسيل من الحيوان عند دُبحه والذي يُضح به المدنع أو الحجارة باعتبارها مقرّ الإله في المعتقدات المتامية القديمة ولنا عودة لذلك لاحقا، كما أنّ قسما من الدّم يذهب إلى الأرض لتمتصنه.

ونتجلى رموز بقايا عادة تناول الوليمة الجماعية الملتصقة بالوثنية في أعمق معانيها في العديد من الممارسات العربية التي نهى عنها الإسلام لاتصالها المتين بهذا الإرث المديق ونذكر من بينها الاستقسام بالأزلام والمبسر، وشرب الخمر، والدّم.

### \* الأزلام والميسر والذمر والدّم

نلاحظ في آية تحريم الاستقسام بالأزلام ربطا متينا بين هذه العادة والدّبح على الأنصاب  $^3$  حرّمت عليكم الميتة والدّم وما ذبح على المصب وأن تستقسموا بالأزلام ويخصوص عبارة الاستقسام فإنّ جذعها هو قسمَ ومعناه جزّاً ومنها القسم وهو النصيب والحظ $^5$  وبيدو أنّ هذا الجذع هو الذي أعطى كلمة قسامٌ بالعبريّة أي الكاهن إذا استعمل التكهّن أو التنبّو للإجابة وكان السّائل مطالبا بتقديم ضحيّة في مقابل ذلك  $^6$ .

والأزلام هيّ الأقداح التي لا ريش عليها كما ذكرنا سابقا وهي السهام التي

<sup>&</sup>quot;Quand Nestor offre un sacrifice à Athèna, il commence par répandre l'eau lustrale et les orges...".

تريوهي..... E. Durkhelm, *les Formes élémentaires de la vie religieus*e, p 481: الراجع 181

² رردَ القرآن على هذه العمليّة بالآية التي نصنها : "لن ينال الله لحومها ولا دمازها ولكن يناله التقوى منكم..." *سوريّة الحميّ*م، الأية 37، انظر تفسيرها في كذّب ابن كثير، تفسير *القرآن العظيم*، ج 3، ص 210.

أن النّصب والتصب : كلّ ما عُيد من دون الله والجمع الصاب... والتصب الآلهة التي كانت تعبد من أهجار... والتصب صنم أو حجر وكانت الجاهليّة تنصبه، تذبع عنده البحمر الدم : انظر ابن منظور، اسان العرب، ج 14، ص 155 - 156. ويقول هشام الكابي : "وكانت للعرب حجارة غير منصوبة يطوفون بها ويُعترون عدما بيسترتها الانصاب" : انظر كتابه الأصنام، ص 42 - 43.

<sup>\*</sup> سورة المائدة ، الآية 3 : انظر تفسير ها في كتاب ابن كاثير، تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 12.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> ابن منظور ، اسان العرب ، ج 11 ، ص 162.

M. Gaudefroy - Demombynes, Mahomet, p 499 - 500 : انظر 8

كان أهل الجاهليّة يستقسمون بها ويقال قدح مزلم وقدح زليم إذا طسر وأجيد قده وصنعته  $^1$  والأزلام سهام مكتوب عليها أمر ونهي وافعل ولا تفعل وهي تعبّر في اعتقادهم عن رأي الإله في ذلك الموضوع أو ذلك وكانت الأزلام بيد السدنة  $^2$  ولم يكن إله الأزلام وهو هبل عند قريش يُعبَدُ  $^3$  بل كان فقط يومي للأزلام للتجيب ولا ندري إن كان لهبل صنما يمثله في جوف الكعبة وهو كما بلغ هشام الكلبي من عقيق أحمر على صورة إنسان  $^4$  ويقال أنه كان أمامه سبعة أقداح مكتوب في أولها صريح والآخر ملصق فكانوا إذا شكوا في مولود أهدوا له هدية ثمّ ضربوا بالقداح  $^5$ .

ويبدو أنه حصل تطورا في مكة بخصوص هذه المؤسسة الجاهاية وتعقدا في وظائفها وصلاحياتها نتمثل أدلته في ما تميّزت به قداح ذي الخلصة بتبالة من بساطة وكان عددها ثلاثة فقط الآمر والناهي والمتربّص ونعثر في مصادرنا على شواهد أخرى خارج قريش أيضا على الاستقسام بالأزلام قبل الحروب التي عُرفت بأيّام العرب وتكشف هذه الممارسة عن وجود حوار عميق بين القدامي والآلهة وتدخل قوي لإرادتها في سلوك الإنسان وقراراته ويبدو أنّ الأزلام التي كانوا يستقسمون بها في أمورهم الدّنيويّة كانت غير قداح الميسر التي كانت أكثر ارتباطا بعمليّة النحر والدّبيحة التي يقومون بعد ذبحها، بتقسيمها على مقدار حظوظهم منها ويسمّى هؤلاء النّاس الذين اجتمعوا حول الجزور 0 لقسمته الميسر أو الياسرون أو الأيسار وهم نفسهم الذين يضربون بالقداح ويتقامرون على الضحيّة والجزور نفسه سُمّي ميسرا لأنه يجزّأ أجزاء يضربون بالقداح ويتقامرون على الضحيّة والجزور نفسه سُمّي ميسرا لأنه يجزّأ أجزاء

أبن منظور ، اسان العرب ، ج 6، ص 75.

من المهم التذكير بما قاله توفيق فهد في كتابه :La Divination Arabe, p 109 - 112 (سبق أن أشرنا إليه في الباب الثاني من هذا المعل).

بخصوص المتدانة كانت في الأصل نوعا من حجابة الهيت، إذ يقول ابن هشام : "وكانت العرب قد اتخذت مع الكعبة طواغيت و هي بيوت تعظمها كتعظيم الكعبة لها مدنة وحجاب وتهدي لها كما تهدي للكعبة..."، ثمّ التصقت المتدانة بالكهانة وحصلت معادلة بين كاهن ومعادن وصاحب القداح، اعتبر ها مميث إشارة إلى تدحرج وتقهتر وظليفة الكهانة (أي النطق يامم الاله) إلى حجابة ثمّ إلى مجرّد شخص يخضخض المتهام قبل أن تسحب.

<sup>· 3</sup> كانت قريش تعظم اللات والعزى ومناة, انظر هشام الكلبي، كتاب الأصفام، ص 27.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> نفس المصدر، ص 28.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> هبل هو الذي ضرب عنده عبد المطلب بالقداح على ابنه عبد الله، الذي قدي بمانة ناقة. وكما نالحظ، فإنه كان يُنبح له عند الاستفسام، مما يبيّن التصاق هذا الطقس من الطقوس التي تدخل في دائرة الدّين بالتحر؛ راجع نفس المصدر، نفس الصفحة.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> نفس المصدر، ص 47.

أين منظور : أسأن العرب ؛ ج 11 ، من 163.

الجزور هو الذاقة المجزورة من جزر الثميء قطعه والجزر : نحر الجزار الجزور... والجزر كل شيء مباح للتنج... والجزرة هي الشاة : انظر : نفس المصدر، ج 2، ص 270 - 271.

قكانه موضع التجزنة والياسر هو الجازر لأنه يجزّئ لحم الجزور وهو أيضا اللاعب بالقدام!

وتتطلب هذه العملية إجتماعا<sup>2</sup> النّاس يذكر بذلك الذي يتم لتناول أو تقاسم الوليمة الجماعية، ممّا يفسر سبب تحريم الإسلام لهذه العادة المرتبطة بالوثنية ولكلّ ما يمت لها بصلة، حتى أنّه حرم على الجزّار أن يأخذ من الضحية شيئا في مقابلة الأجرة، ذلك أنّ قوائم البعير ورأسه تسمّى جُزارة لأنها كانت لا تقسم في الميسر وتعطى للجزّار<sup>4</sup>.

وجاء تحريم الإسلام للميسر مقترنا بتحريمه للخمر: "يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير" ممّا يدل على رواج عادة شرب الخمر في مناسبات التحر وعند التجمّع لتناول الوليمة الجماعيّة في العادات العربيّة القديمة، التي لا تختلف في ذلك عن غيرها من الحضارات البشريّة العتيقة وتتمثل في سكب الخمر أو غيره من المتوائل كالحليب أو الزبت في الولائم التي تقام خاصة على شرف الآلهة ويمكن أن تكون هذه الممارسة أصل عمليّة إراقة الخمر والدّم على المذبح والصنم في الحضارة العربية القديمة لتشريك الآلهة في الوليمة وتشير الآثار التي تمّ الكشف عنها في واحة تدمر وأهمّها بقايا معبد الإله أبقل، عن تجهيز أماكن أو قاعات خاصة داخله، خفرت مقاعدها في الصخر لتناول الوليمة الجماعيّة وتتوسيط هذه المقاعد آنية لخلط الخمر بالماء6.

فإذا كانت عملية مكب الخمر تتم بالتوازي مع التضحية في الطقوس الذينية الوثنية العربية القديمة فإنها أصبحت في الذاكرة الجماعية رمزا لها وعنصرا رئيسيًا من مكوناتها، مما يفسر موقف الإسلام من الخمر ومن التم أيضا، فتحريم الخمر وإن كان لأسباب اجتماعية لا مجال للشك في اهميتها، فلأنه أيضا رجس<sup>7</sup> وهذا مصطلح مشحون بمعنى ديني عميق mpur له علاقة بالوثنية في أعمق الظواهر التي ترمز إليها وهي الشحدية.

<sup>1</sup> نفس المصدر ، ج 15، ص 448.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> تُسمّى ندي القوم المجازر و هو مجتمعهم لأنّ الجزور إنما تتحر عند جمع الناس : نفس المصدر، ج 2: ص 272.

<sup>3</sup> يمكن الرجوع إلى دراسة: 194 - 193 Chehod, le Sacrifice chez les Arabes, p

انظر: ابن ملظور: لسان العرب: ج 2، ص 271.

<sup>5</sup> تعرف هذه العمليّة ب... "Libation" من اللاتونيّة "Libatio" وكانت رائجة بكثرة في الحضارة اليونانيّة : انظر : Art "Libation", in, Encyclopaedia Britanica, voi 13, p 995.

R. Dussaud, La Pénétration des Arabes en Syrle avant l'Islam, p 106 – 109. أنظر: الأدام الذام الأدام الأدا

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> "إثما الخمر والعيسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان..." سورة المائدة، الأية 90. والرجس: المغذر والنجس: اين منظور، السان العرب، ج 5، ص 147، انظر الغمال الموالي.

ونلاحظ في التقاليد الإسلامية جمعا بين الخمر والدّم وفي حديث لعمر : اتقوا هذه المجازر فإنّ لها ضراوة كضراوة الخمر. وأراد بذلك حسب التفسير الوارد في لسان العرب لابن منظور، موضع الجزّارين التي تُنحر فيها الإبل وتذبح البقر والشاء ويباع لحمانها، بسبب النجاسة التي فيها من دماء الدُبائح<sup>1</sup>.

ويبرز اقتران تناول اللحم وإدمان أكله مع إدمان شرب الخمر ومعاقرته جليا في الثقافة العربية والإسلامية واعتبر كليهما من سبيل الإسراف والضراوة ويخفي هذا الشكل الاجتماعي لأسباب النهي محتوى دينيًا عميقا متجدرا في اللاوعي الجماعي، يتجلّى من خلال إعداد الخمر والذم من مجال الرجس والدنس والنجس، الذي أصبحت الوثنية والأوثان رمزا له في الإعراف الإسلامية الجديدة2.

وبدون أن نقف عند المماهاة بين الدّم والخمر في الدّيانة المسيحيّة<sup>3</sup>، التي لا بدّ وأن تكون أثرت بطريقة أو بأخرى في الثقافة العربيّة بحكم قدم العلاقات التجاريّة الرّابطة بين العرب وبلاد الشام، يبدو قياسا مع مصادر أخرى أنّ العرب القدامي كغير هم من الشعوب القديمة، كانوا يشربون دم الدّباتح وهو السّبب الذي حرّم من أجله الإسلام ذلك حرمت عليكم الميتة والذم ولحم الخنزير<sup>4</sup>.

وإلى جانب الحالة التي ذكرتها مصادرنا والمتمثلة في حلف لعقة الذم الذي تعرّضنا إلى ذكره أنفا، والذي كان مناسبة لنحر دابة واللعق من دمها من قبل أفراد المجموعتين المتحالفتين، تشير بعض الرّوايات الواردة في مصادرنا إلى أنّ البعض من أهل الجاهليّة كانوا إذا جاعوا أخذوا شيئا محدّدا من عظم ونحوه، فيقصدون به البعير أو حيوانا أخر فيجمعون ما يخرج منه من الدّم ويشربونه وذكر ابن اسحاق قصيدة للأعشى قبلت في هذا الصدد:

وإيّاك والميتات لا تقربنها ولا تأخذن عظما حديدا فتفصدا 5

وتدخل كلّ هذه الممارسات في نطاق ثقافة البداوة التي فرضتها البيئة الصحراويّة وأفرزتها ونعتقد في هذا المستوى من الأبحاث التي أجريت حول عالم البداوة والترحال في الفترة العربيّة القديمة، أنه لا بدّ من إعادة التفكير في المسألة وإعادة طرحها، لأنّ الإسلام أكد كثيرا على الشعوب المتحضرة وهمّش البدو الأعراب

أ نفس المصدر، ج 2، حل 272.

الفاجئلبوا الرّجس من الأوثان..." : سورة الحج، الآية 30.

وهي مماهـاة قديمة عند الشعوب القديمة التي كتب عليها هيرودوت كجماعات العبيث (Scythes) التي كنانت تعيش في الأطراف الشمالية المعبدة عن البونان وعن العالم الأهل والمسكون : انظر :

F. Hartog, le miroir d'Hérodote, p 271 - 274.

<sup>4</sup> سورة المائدة، الآبة 3.

<sup>\*</sup> ابن گلیر، تفسیر القرآن العظیم، ج 2، ص 8.

كما يُشكل اقتضاب المعلومات عانقا في سبيل البحث في هذه الممالة ويتطلب من الباحث بذل مجهود القراءات المتقاطعة والقيام بالمقارنات مع الشعوب التي عاشت في نفس الفترة أو في نفس الظروف وما يستدعيه ذلك من ضرورة الالتزام بالحذر الشديد.

ونذكر من بين أنواع التضحية القديمة التي أقرّ بعضها الإسلام وهذبها، الهدي والكفارة وكان ذلك في إطار ما حافظ عليه من مؤسّسات دينيّة أهمّها الحجّ والعمرة.

### المدي والكفارة

يقول ابن منظور : الهَدَّيُ مَا أَهْدِيَ إلى مكّة من النَّعِمَ الواحدة هَدَيَةُ وهَدِيّةُ <sup>1</sup> وقال الفرزدق :

حَلَفْتُ بِرَبِّ مَكَة والمصلى وأعناق الهَدِيِّ مقلداتٍ<sup>2</sup>

وورد ذكر الهدي بهذا المعنى في القرآن في ثلاث من سوره ويمكن حسب صاحب لسان العرب أن يكون الهدي نعما أو غيره من مال ومتاع لكن غلب معنى الحيوان والإبل بالخصوص على هذه العيارة إلى درجة التماثل اللغوي بين الهدي والإبل عند العرب، فيقولون مثلا : كم هديّ بني فلان ؟ أي كم إبلهم وسمّيت الإبل هديًا لأبها ثهدى إلى البيت لثنحر 4.

والهدي من الطقوس الذينية القديمة التي كان يهدف الإنسان من ورائها إلى الثقرب من الألهة ونيل رضاها وكان العرب القدامي يفعلون ذلك وتشير مصادرنا إلى أن العُزى كانت أعظم الأصنام عند قريش وكانوا يزورونها ويهدون لها ويتقربون عندها بالذبح<sup>5</sup>.

ويبدو أنّ الرّسول نفسه قال : "لقد أهديت للعزّى شاة عفراء وأنا على دين قومي"6.

وكان العرب كغيرهم من الشعوب القديمة، يتقرّبون إلى الآلهة إذا شعروا بغضبها عليهم، عبر إحدى الرّموز والإشارات التي كانوا يتخاطبون بها معها وهي رموز ماديّة مأخوذة من محيطهم الطبيعي، ظلّ احتباس الأمطار أهمها للتعبير عن عدم

ا ابن منظور ، لسان العرب، ج 15، ص 62.

<sup>2</sup> نفس المصدر، نفس الصفحة. 2 - على المصدر، نفس الصفحة.

<sup>3</sup> سورة البقرة، الآية 196 وسورة المائدة، الأيتان 2 و97 وسورة النتح، الأية 25.

أبن منظور ، أسان العرب : ج 15 ، ص 62.

<sup>5</sup> هشام الكلبي، الأصنام، ص 18.

فس المصدر، ص 19... عنراء أي بيضاء : ابن منظور، اسان العرب؛ ج 9، ص 283.

رضاها وغضبها، فيتضرّعون لها عندنذ بالذبائح ليُمطرواً.

وارتبط الهدي عند العرب في الفترة القريبة من الإسلام بزيارة البيت<sup>2</sup>، حيث تُحَدَّثنا مصادرنا بائهم كانوا يسوقون الهدي معهم لتذبح عند البيت وهو المقصود عند قول القرآن حتى يبلغ الهدي محته<sup>3</sup>.

ويجب تمييز عادة الهدي للبيت والدّحر عنده بمكة في الصّفا أو المروى بالخصوص، عن شعائر الدّحر المتصلة بمناسك الحجّ الأكبر خارج مكة والتي سنعود البها لاحقا.

وبخصوص النحر عند البيت فيبدو أنه كان طقسا من بين طقوس تعظيم البيت وهو إعراب عن التقوى والورع الذيني عند العرب القدامي، الذين كانوا يعتمرون والاعتمار هو الزيارة ومنها اتخذت عبارة العُمرة التي عرفها ابن منظور بالطواف بالبيت والسّعي بين الصفا والمروى والتي كان يرافقها قبل حجّة الوداع النحر، كما كان معمول به في الجاهليّة والرّسول نفسه لمّا خرج في ذي القعدة سنة سنة بعد الهجرة، معتمرا ساق معه الهدي 6.

وهذا يؤكد وجود طقس تعبّدي مكي منفصل عن الحجّ الأكبر في الفترة المتابقة للظهور الإسلام يحتل فيه النحر مكانة هامّة ويبدو أنّ النحر كان يقع بالمروة والمرو حجارة بيض برّاقة تقدح منها النار يذبح بها وسئل عنها أعرابيا من بني أسد فقال: "هي هذه القداحات التي يخرج منها النار" وعُرِّفت المروة أيضا بكونها الحجر الأبيض الهشّ يكون فيه النار ...
الهشّ يكون فيه النار ...

ومن هذا سمّيت المروة، وهي مروة المسعى التي تُذكر مع الصقا إنّ الصَّفا

أ انظر فشام الكابي، الأصنام، ص 43.

<sup>2</sup> انظر الفصل الموالي.

<sup>&</sup>quot;سورة البغرة، الآية 196 وانظر ابن كثير، تفسير القرأن العظيم، ج 1، ص 220.

<sup>4</sup> ابن منظور ، لسان العرب ، ج 9، ص 393.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> كانت في السنة العاشرة بعد الهجرة وخلالها حدد الرسول في خطبته سنن الحج بصفة فهائية : النظر ابن هشام، السيرة النبوية، القسم 2، عبي 603 - 604.

º نفس المصدر، ص 308. لم يتمكن الرسول من أداء مناسك المعرة في تلك المسنة لأن قريش صدّته عن البيت، فعاد في السنة المغبلة (7 هـ) وأذى المعرة التي سُمّيت بعمرة القضاء على الطريقة نفسها : انظر ص 370 من نفس المصدر.

أنفصل لربك وانحر "سورة الكوثر وهي مكية، الآية 3، انظر بخصوص هذا الطقس: ما كتبه:

Gaudefroy - Demombynes, Le Pélerinage à la Mecque, p 194 – 197.

8 هناك من اعتبرها مسكنا للآلهة بصفة علمة وبدون تدثيق، فاعتبرت المروة مطعم الطير ممّا يؤكد أنها كانت مكانا للأضحية. وبيدو حسب الرّريات أنّ عبد المطلب فكر في التضحية بأينه أمامها : انظر :

M. Gaudefroy -Demombynes, Mahomet, p 53.

<sup>9</sup> ابن منظور ، اسان العرب ، ج 13 ، ص 89.

والمروة من شعائر الله1.

وإنّ الصنفا نفسه ليس إلا العريض من الحجارة الأملس مفرده صفاة وهي المحجر الصنّلد الضنّخم الذي لا يُنبت شيئا<sup>2</sup>، ممّا يدلّ عن أهميّة عنصر النّار والحجارة كمذبح في طقوس التضحية عند العرب القدامي.

ولا بدّ أن نشير إلى أنّ العمرة والحج كانا موسمين منفصلين في الفترة السّابقة للإسلام ويبدو أنّ العمرة كانت تجري في شهر رجب $^{3}$  وهو شهر معظم في الجاهليّة ومحرّم لا يُستحلّ الفتال فيه وكانوا يذبحون فيه ذبيحة يسمّونها الرّجبيّة ويقال هذه أيّام ترجبب وتعتار  $^{4}$  ومنه ترجيب العتيرة وهو نبحها في رجب $^{5}$  ويبدو أنّهم كانوا يذبحونها ويُدَمُّون الحجر الذي يذبحونها عليه بدمها $^{5}$ .

والأرجح أنّ الرّسول في حجّة الوداع قام بجمع العمرة والحجّ وأتمّوا العمرة والحجّ لله<sup>7</sup> وكان من نتائج ذلك إلغاء التضمية عند المروة<sup>8</sup>.

أمًا في ما يخص الحج الأكبر فائه كان يجري بالأساس خارج الحرم المكي في عرفات 10. وبدون الوقوف على جميع العناصر المكونة لهذا الطقس الدّيني الرّائع الذي خلد ثقافة البداوة المتجدرة في محيطها البيني الذي أفرزها، سنركز على ثلاثة منها نعتبرها أكثر ثراءا من النّاحية الأنثروبولوجيّة وأهم من حيث ما ترمز إليه من معتقدات متاصلة في الدّاكرة الجماعيّة المشتركة الصّائعة لهويّة العروية كثقافة وهي :

- الوقوف بعرفة
- الإفاضية منها إلى مزدلفة
  - التحر بمثي

وسوف نحاول من خلال عرضنا لهذه الأركان الرّئيسيّة للحجّ، إيراز العلاقة السّببيّة الرّابطة بينها والتي تفسّر الأسس القديمة والمتينة التي انبنت عليها مؤمسة

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> سورة النقرة ، الأية 158.

<sup>2</sup> ابن منظور ، اسان العرب ، ج 7 ، ص 371.

أمن رجبت الثبيء : هبته ورجيته : عظمته : نفس المصدر، ج 5، ص 139 وانظر :

J. Chelhod, Le Sacrifice chez les Arabes, p 148 - 149.

<sup>&</sup>quot; نفس المصدر، نفس الصفحة.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> نفس المصدر، نفس الصفحة.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> نقن المصدر ، ج 9، ص 33.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup>سورة البقرة، الآية 196.

M. Gaudefroy - Demombynes, Mahomet, p 486 - 487 : راجع 8

M. Gaudefroy - Demombynes, Le pélerinage à la Mecque : پظـــلنّ كــــتــاب 6

من أهمّ الكراسات التي تُكتبت حول هذا الموضوع. ويمكن أيضا الرجوع إلى كتاب ؛

J. Chabbi, Le seigneur des Tribus.

<sup>10</sup> تقع عرفات على بعد 21 كلم تقريبا شرق حدود الحرم المكي. انظر تعريفها في ما يلي.

التضحية في الثقافة العربية القديمة، ذلك أنها تمتمد جذورها من ماض سحيق غابر نسي، لكن رواسبه ظلت حية في شكل طقوس دينية وحركات رمزية مبهمة ومجردة من معناها الأصلي، استبطنتها الذاكرة وحفظتها لتشكل اللاوعي الجماعي المشترك الذي يوحد ثقافيًا بين أفراد المجموعات التي تكونت على أساسه ولأنه قوي ظل حيًا إلى الأن.

# الوقوف بحرفة المرفة المرفة المرفق الم

يشكل الوقوف بعرفة العنصر الرّنيسي في مؤسسة الحج وهو من الطقوس البدوية القحّة التي انفرد بها عالم البدو، ذلك أن قريشا التي تحضرت قبيل قرن من ميلاد الرّسول على وجه التقريب وتحمّست²، لم تكن نقف بعرفات ولعلها أرادت بذلك ملتميّز عن البدوق وهم بالخصوص بدو الحجاز الشرقي ونجد الذين كانوا يحجّون ويقومون بطقوس التضحية، ممّا يُضفي على مؤسسة الحجّ طابع البداوة الصرف ويبدو حسب دراسة قام بها كيستر 4 حول عرب الجاهليّة، أن تميما كانت تلعب دورا كبيرا في طقوس الحجّ خارج مكة². ومهما يكن من أمر فإن الحجّ لم يكن مكيّا بل الرّسول هو الذي قرنه بالعمرة ليجعل من هذا الطقس طقسا إسلاميّا ويشكل الوقوف في عرفة أهمّ عنصر من عناصر الحجّ وهو اليوم الأهمّ من أيّامه كما ذكرنا وعرفة جبل إله وهذا نجده في ديانات عديدة تشترك في اعتبار الأماكن المرتفعة محطات لوقوف الإله عند نزوله من فوق، ليسمع ما يطلبه منه مخلوقاته المتضرّعة له ويبدو أن البدو كانوا نزوله من فوق، ليسمع ما يطلبه منه مخلوقاته المتضرّعة له ويبدو أن البدو كانوا مجموعة مكانها الخاص في هذه المحطة التي نتشكل من سهل صغير مرتفع، تحيط به مجموعة مكانها الخاص في هذه المحطة التي نتشكل من سهل صغير مرتفع، تحيط به في احدى جوانبه مجموعة من التلال المتخرية، يرتفع في وسطها الجبل المقدّس أو

أعرفة وحرفات اسم موضع بمكة أو بمنى, ويقرل ابن منظور: "سمنى عرفة لأن الناس يتعارفون به... وقيل لأن أدم لما هبط من الجنة وكان من الراقة حرّاء ما كان، فلقيها في ذلك الموضع فعرفها وعرفته". وقد يكون عسرف وعرفات من الأعراف في اللغسة: جمع عرف وهدو كل عمال مرتفع: ابن منظور، السان العرب، ج 9، ص 157.

<sup>2</sup> انظر الفصل العوالي.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> غير الإسلام من هذا المنلوك : "أفيضوا من حيث أفاض الناس..." سورة اللبترة ، الآية 198 أي من عرفة التي كاتوا يغيضون منها كما سنبين ذلك في ما سيأتي. ويهدو أن المقصود بالناس في هذه الأوة الحجيج من الهدو العرب، انظر : ابن هشام، المندرة النبوية، النسم الأول، ص 188.

Kister, Studies in Jahiliyya and early Islam, Londres 1980 4

<sup>5</sup> هشام جعيّط، الكوفة، ص 195 وبخصوص قبيلة ثميم، انظر : حياة قطاط مقاربة في انثر ويولوجيا تاريخيّة للعرب في القرن السادس ميلادي، شهادة الدراسات المعمقة في التاريخ الوسيط، جامعة تونس إ، 1996، ص 29 - 31.

M. Gaudefroy - Demombynes, Mahomet, p 489 6

جبل الرحمة 1 ويتمثل هذا الطقس الأساسي من طقوس الحج، في وقوف خاشع لهذه الجماعات المحتشدة أمام الله، أو الجبل الإله.

ويفيد البحث في جذور هذه الممارسة الذينية القديمة وربطها بالزّمن الذي كانت تجري فيه وهو أواخر فصل الصيف وبداية فصل الخريف من كلّ سنة أن الوقوف بعرفة كان في الأصل طقسا شمسيًا وتضرّعا للشمس لكي تختفي قليلا وتنقص من إشعاعها، حتى ينزل غيث الخريف<sup>2</sup>.

إذا استدبرتنا الشمس درّت<sup>3</sup> متوننا كأن عروق الجوف ينضحن عندنا والعرب تقول أن استدبار الشمس مصحة وتربط علاقة بين استدبار ها ونزول الأمطار<sup>4</sup>.

وبعد القيام بهذا الطقس التعبدي الهادف والمعبر عن حوار الإنسان مع الطبيعة وقواها، يفيض الحجيج من عرفة إلى مزدلفة.

#### الإفاضة

لا تنطبق الإفاضة لغويًا إلا على ماهو سائل وهي مأخوذة من الجذع فيض ومعناه فاض الماء والدمع ونحوهما يفيض فيضا أي كثر حتى سال على ضعتي الوادي ويقال فاض الماء والمطر والخير إذا كثر وفاض تدفق والمستفيض هو الذي يسال إفاضة الماء وغيره 5.

وبخصوص الإفاضة من عرفات التي نص عليها القرآن: فإذا أفضتم من عرفات<sup>6</sup>، كركن رئيسي من أركان الحج الإسلامي، قمعناها، حسب صاحب لمان العرب الاندفاع بكثرة ويضيف أن أصل الإفاضة الصب فاستعيرت للذفع في المتير<sup>7</sup>. وتكون الإفاضة في الأصل حركة مُجمدة للرغبة التي كان يجيء من أجلها الحجيج قبل الإسلام إلى محطة عرفة ويقفون أمام الشمس يتضرعونها حتى تضعف من أشعتها

M. Gaudefroy - Demombynes, les institutions musulmanes, p 92 1

الأمطار تاتي بها الأنواء : ابن منظور، اسان العرب، ج 14، ص 120. وللعرب ثقافتهم الثرية من هذه الناحية. وطلب الأمطار أو الاستمقاء عادة إنسانية قديمة ومتجذرة في الثقافة المتامية بحكم طبيعة المنطقة الجافة التي كانوا يستوطنوها : انظر المسعودي، مروح الذهب، ج 2، ص 154 - 155.

<sup>3</sup> در اللبن والدما ونحوهما ودرات الماء بالمطر درًا ودرورا إذا كثر مطرها ومساء مدرار وسحابة مدرار... انظر: ابن منظور، السان العرب، ج 44 ص 324 - 326.

<sup>4</sup> نفس المصدر، ص 328.

أبن منظور، أسان العرب، ج 10، ص 366 - 367.
 أسورة البقرة، الآية 197.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> ابن منظور ، *لسان العرب* ، ج 10، ص 367 - 368.

المحرقة، فتعطى الأنواء المطر فيفيض.

وإنّ هذا من باب التصرفات البشرية التي اعتاد الإنسان القيام بها منذ قجر الثاريخ والتي نجدها تقريبا في جميع الحضارات الإنسانية العتيقة، حيث كان الناس إذا أرادوا شيئا قلدوه عن طريق الحركة أوالصنوت إلى غير ذلك ليحدث فعلا ويبدو حسب روبرتسن سميث أن طلب المطر كان يتمّ عند بعض الشعوب السامية القديمة التي تناولها بالذرس، عن طريق حركة يقوم بها الكاهن تتمثل في سكب الماء على المذبح حتى يسقط الغيث ويفيض.

ونفس الحركة تمت ملاحظتها عند بعض الشعوب البدائية المعاصرة في إطار الدراسات الميدانية التي أجريت عليها، حيث لوحظ أنّ سكب الماء على حجرة مقدّسة معناه طلب مطر<sup>3</sup>.

ولتصبح المطر سيلا كانوا يفيضون ويندفعون بكثرة وبسرعة نحو مزدلفة، يقلدون بذلك الماء المتدقق الذي يفيض حتى يخرج من جانبي الوادي والإفاضة تكون إلى مزدلفة ومزدلفة وادي بين عرفة ومنى.

وكان يشرف على هذا المنخفض جبل قزح وهو أيضا جبل إله مثل عرفة، كان يُعبد على ما يبدو قبل الإسلام 4 ويمكن أن يكون ذلك السبب الذي جعل الرسول يقول: لا تقولوا قوس قزح فإنّ قزح اسم شيطان 5 وتجدر بنا الإشارة إلى تناقض موقف الإنسان البدائي تجاه هذه الظاهرة الطبيعيّة التي لفتت انتباهه منذ القديم، والتي ربطها بعنصر المطر إمّا بصفة سلبيّة بمنعه من النزول أو إيجابيّة 6. ومن بين التفاسير التي قدّمها ابن منظور في معجمه لعبارة قزح الشيء إذا ارتفع 7، ممّا يؤكد أنّه كان أيضا جبلا إله يُعبد ويُتضرّع إليه 8 ويقف الذاس أمامه في مزدلفة 1، حيث يقع إشعال الدّار.

أ يقول أميل دور كهايم "Le semblable produit le semblable" ويعتبرها قاعدة النسانيّة لنديمة ممزوجة بمعتندات سحريّة منشؤها الدّين :

E. Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, p 508 - 518 : راجع

W. Robertson Smith, The religion of the semiles, p 23 2

وراجع : نفس المرجع المذكور أعلاه، وكذلك :

E. Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, p 488, 504, 505, 506...
 M. Gaudefroy - Demombynes, les institutions musulmanes, p 92 4

ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 151، نلاحظ في الثقافة الإسلامية وغيرها مماهاة كل ماهو دنس وقذر والمنطقة الإسلامية وغيرها مماهاة كل ماهو دنس وقذر والمنطقان.

E. Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, p 505 - 506 ; انظر

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> ابن منظور؛ اسان العرب؛ ج 11؛ ص 151.

ه يمكن ربط علاقة بين اعتبار الرسول قزح إسم شيطان واعتبار هذا الأخير في المثالميد الإسلامية من الدار الذي
كانت تُعبد ولا بد أيضا من التفكير في العلاقة بين قوس قزح وعنصر الشمم ونزول المطر, وعرف ابن منظور
قوس قزح بطرانق مثقوسة تبدو في المتماه أيام الربيع. وقال الازهريّ : "غبّ المطر بحمرة وحسفرة وخضعرة" :

ولا بدّ أن نعرج على أهمية عنصر التار في طقوس التضحية في أغلب الثقافات الإنسانية القديمة ونتساءل إن كان إشعال التار في مزدلفة سببه الوصول إليها بعد غروب الشمس ؟ وبما أنّ التار من الشمس فقد تكون عنصرا بديلا لها أم أنهم كانوا يشيرون بالتار إلى وميض البرق ويصنعون الشبيه ليحدث الأصل 3 أم كانوا فقط يشعلون التار إيذانا بحلول موعد التحر بمنى، باعتبار التار عنصرا رئيسيا من طقوس التضحية في حضارات إنسانية عديدة كما ذكرنا، قد لا أستثنى منها الحضارة العربية ؟

### النّدر بمنح

يشكل النحر بمنى تتويجا لكل العمليات والحركات الطقسية من وقوف وإفاضة وقبل ذلك طواف التي يقوم بها الحاج والتي يُعبَر عليها لغويًا بمناسك الحجّ.

وإنّ التأمّل في عبارة مناسك نعتبره مفيدا من الناحية المعرفية للمعنى الأصلي للكلمة وفي تفسيره لهذا اللفظ المشتق من جذعه الأصلي نه سه ك يقول ابن منظور : نسك النسك والنسك والنسك والنسك والنسكة الدبيحة نسك النسك الدم تقول : من فعل كذا وكذا فعليه نسك أي دم يُهَريقه بمكة واسم تلك الدبيحة النسيكة والجمع نسك ونسائك والمنسك الموضع الذي تذبح فيه النسيكة والتسائك والمنسك والمنسك والمنسك والمنسك والمنسك والمنسك والمنسك الموضع الذي تعاده وقال أبو إسحاق : قرئ

يستمطرون لدى الأزمات بالعُشـــرَ ذريعــة لــك بين اللــه والمطـــر؟ لا ذرَّ درُّ رجالِ خاب سعيهم أجاعلٌ أنت بيقور ا مُسلمــــة

انظر : ابن منظور ، اسان العرب ، ج 1 ، ص 458 و ج 6 ، ص 329 ، رج 9 ، ص 221.

نفس المصدر، نفس المتفعة.

والعرب تحبّ المحطر في كلّ فصل من فصول الهنّة وخصُّوها بأسماء معبّرة عن وقت نزولها، فكان بقال لأمطار الربيع مثلا "مرابيع" وقال لبيد :

رزقت مرابيع النجوم، وصابها ودق الرواعد جودها فرهامها.

وعنى بالنجوم الأنواء : انظر نفس المصدر، ج 5، ص 122. كُلُّ هذه العناصر تثبتُ أنَّ الحجَّ في الأصل والوقوف خاصة طقس شمسي قديم وطلب مطر.

أحافظ الإسلام من خلال حجة الوداع التي ضبطت بصفة نهائية قواعد الحج على الوقوف أمام قرح في مزدلفة. وقال الرسول: "هذا الموقف، وكل المزدلفة موقف"! إبن هشام، السيرة النبوية، القسم الثاني، ص 606.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> ذكر هيرودوت وجود هذا العنصر الهام في طغوس التضعية عند البوناتيين والمصريين وغيابه عند الفرس وعند بحض الشعوب التي نعتها بالبدانية من وجهة نظر "البوليس البوناتية"، "كالسيت". واعتبر عنصر الذار إلى جانب المباكورات والمتكب (Libation) من مميزات التضحية عند "المتحضرين" (sacrifice civique):

F. Hartog, Le miroir d'Hérodote, p 286 - 287 : انظر

ويبدو أنّ الحرب كانوا في الجاهليّة بستمطرون زمن القحط بلهب النار المشبه بسنى البرق، فكانوا يجعلون السلمة
 والمعشر (نبات يتندح به) في أذناب البقر ويضرمون فيها النار ويصخدونها في الجبل ليمطروا.

وقال بعضهم في ذلك ;

لكل أمة جعلنا منسكا، ومنسكا، قال: والنسك في هذا الموضع يدل على معنى النحر كاته قال : جعلنا لكل أمة أن تتقرب بأن تذبح الذبائح لله ثم سميت أمور الحج كلها مناسك والمثملك والمنسك المذبح ووردت عبارة النسك في القرآن بهذا المعنى : "قل إن صلاتي ونسكى ومحياي ومماتي لله رب العالمين" ووردت أيضا بمعنى : الكفارة في شكل ضحية تذبح ففدية من صيام أو صدقة أو نسك 4.

وكان النحر بمنى تتويجا للوقوف وللتضرّع للشمس لتختفي قليلا لتنزل الأمطار وتقيض سيلا، حيث أنّ الذبح تسييلا وإراقة لسائل مقدّس هو الدّم وتقرّبا به للإله حتى يستجيب لما وُجّه إليه من دعاء فيسقط المطر ويسيل على الأرض.

وحافظ الإسلام على الدر بمنى واعتبره هديا لله وحده وأجاز الفدية أو المحقد المن تغافل على التحر بمنى واعتبره هديا لله وحده وأجاز الفدية أو المحقد المن تغافل عن القيام باحد أركان المحج كعدم قص الشعر أو المقصير فيه واعتبر الإسلام النحر بمنى ركنا أساسيًا للخروج من الإحرام إلى الإحلال ثم ليقضوا تغثهم وليوافوا نذور هم  $^8$ .

ومِنِّى حسب ما أورده ابن منظور من مَنَى الشيء أي قذره وبه سمّيت مِنَّى لما يُمنى فيها من الدّماء أي يُراق وسُمِّي مِنِّى لأنّ الكبش مُنِيّ به أي دُبح<sup>9</sup>.

ويتبين مما سبق مدى أهمية عنصر التضحية في مناسك الحج الذي يستمد هو الأخر جذوره من ماض سحيق سيطرت فيه القوى الطبيعية على الإنسان وهيكلت حياته، فكانت جميع الطقوس الدينية التي مارسها آنذاك، معبّرة للغاية عن حيرته أمامها وتقديسه لها، فكان الحج في الأصل طقسا شمسيًا وطلب مطروكان يقام في بداية فصل

<sup>1</sup> اين منظور ، السان العرب ، ج 14 ، ص 127 - 128.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> سورة الأنعام، الأية 162، ويقول ابن كثير في تفسيره للنمك أنها الذبح في الحجّ والعمرة. وانسكي : ذبحي" : انظر ابن كثير، تفسير الفرآن العظيم، ج 2، ص 189.

ألكقارة من المخفر أي التنظية. وكل ما غطى شيئا فقد كفره, والكفارة ما كفر به من صدقة أو صوم أو نحو ذلك كاته غطي عليه بالكفارة... ومستبت الكفارات كفارات الانها أكثر المنوب أي تسترها... والفعلة والخصلة الني من شانها أن نكر الخطيئة أي تحوها ونسترها، وهي فعالة للمبالغة... والمُخرم إذا ترك شيئا من نسكه فإنه تجب عليه المندة: أبن منظور، أسان العرب، ج 12، ص 120 - 122. وهام جذا أن نلاحظ أن الكفارة والكفر مرتبطان وهما من ننس الجاع "ك ف را".

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup>سورة البقرة، الأية 192.

أكبر قسم من المواشي الذي كانت تنحر في منى ثنرك على الارض، وبعد أن يُستهلك القليل من احمها ويُهدى المبصض الأخر للفقراء، انظر;

M. Gaudefroy - Demombynes, les Institutions musulmanes, p 93 - 94.

<sup>8</sup> نفس المرجع، ص 92. وانظر أيضا : .92 C. Decobert, Le mendiant et le combattant, p 158. النفس المرجع، ص 92. وانظر أيضا : <sup>7</sup> للنا عودة في الفصل الموالي لتعليل جدلية المعالقة القائمة بينهما .

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> سورة الحج، الآية 29. والتفث ; نتف الشعر وقص الاظفار وقيل أيضا نحر البدن وغيرها من البقر والمغنم ; ابن منظور ، اسان العرب ، ج 14، ص 37.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> ابن منظور ، *لسان العرب* ، ج 13، ص 203.

الخريف من كلّ سنة شمسيّة 1.

وحافظ الإسلام على الكثير من طقوس الحجّ لكنّه جرّدها من معناها القديم  $^2$ ، كما تجرّدت الآلهة بمرور الزمن من مفهومها الماذي كحجارة وهذا موضوع آخر لنا عودة إليه والغى الإسلام التقويم الشمسي القديم الذي كانت تقـــوم على أساســه مناسك الحجّ وعوّضه بالتقويم القمري  $^5$  إلا أنّه حافظ بقوّة على عنصسر التضحية والنحــر والبدن جعلناها لكــم من شعانــر الله لكم فيها خير  $^4$ ، ممّا يؤكد مدى تجدر هذا الطقس من الطقوس الدينيّة في الذاكرة الجماعيّة الحيّة والذهنيّات والعادات والتقاليد العربيّة إلى درجة إعتباره عنصرا من عناصر العروبة والبداوة كثقافة  $^5$ .

ولا بدّ من طرح إشكاليّة نعتبر مجرّد التفكير فيها هامًا ومثريا من زاوية البحث الأنثروبولوجي، تتمثّل في التساؤل عن سبب استعمال القرآن لمصطلح شعائر بالنسبة للنجر والتضحية ؟

ويستدعي ذلك البحث في معنى الكلمة لإيماننا الرّاسخ بأهميّة القاعدة اللغويّة والماديّة في دراسة تاريخ الدّهنيّات بما فيها الممارسات والطقوس الدّينيّة القديمة<sup>6</sup>.

تستمد عبارة "شعائر" أصلها من الجذع شد حد ر ومنه الشَّغر والشَّغر وهما نبتة الجسم، ممّا ليس بصوف ولا وبر للإنسان وغيره ومنه أيضا الشُّعير وهو جنس من الحيوب واحدته شَعيرة 8.

ونتساءل عن إمكانية ربط علاقة بين ثلاثة عناصر رئيسية من مكونات التضحية في مثنقة من نفس الإسم، هي الآتية:

أ لا بد من الإشارة (لى أن هذا الطقس كان يتخذ شكلا دوريا منتظما تحدّده الحياة الإجتماعية والمظروف الاقتصادية
 ر هذه خاصية مشتركة في جميع الحضارات الإنسانية، انظر ;

<sup>ِ</sup>هذه خاصريّة مثاتركة في جميع الحضارات الإنسانيّة، انظر ; E. Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, p 498 – 499.

نشير مثلا أنّ الرسول في حجة الوداع أمر بمغادرة عرفات قبل غروب الشمس "والشمس على الجبال كهيئة العمانم"، كما قال الواقدي, وقد يكون ذلك للتميّز عن الطّنس الشممي.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> كان العرب القدامى بعملون بالتقريم الشمسي والتقويم القمري وكان للحج طبيعة موسعية لارتباطه بالذورة الاقتصادية وبالأسواق الكبرى وهذا يتطلب العمل بالتقويم الشمسي. ويتدخل عنصر النسيء الذي يقع أثناء الحج للحصول على نوع من المعادلة بين المسنة القمرية والمئنة الشمسية : انظر : In, EI, T VII EI, Art "Nasi"، ويبدو أن الرسول قرر في حجة الوداع - ولا قبل - أن يقع الإعتماد على المئنة القمرية لتحديد مرعد الحج وكل المواسم الدينية الأخرى... انظر : .544 - 547 MA M. Gaudefroy - Demombynea, Mahomet, p. 547

<sup>4</sup> أمر القرآن فقط بذكر اسم الله عليه : سورة الحج، الأية 36.

وهذا معروف إلى الأن في أوساط البدر الاعراب الذين بقومون دائما بذيح دابة أو أكثر في المناسبات الحيائية الهامة وعند قرى الفتيف.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> لا بذ هذا من التيام بمقارنات مع شعوب قديمة أخرى وقراءات متقاطعة والتسلح دائما بالحذر الشديد، لتشخب المعوامل التي نتدخل في تكوين القفافات، مما يؤذي - حتى وإن كان الأصل واحدا - إلى اختلافات جوهريّة ببلها.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> ابن منظور ، اسان العرب ، ج 7، ص 133.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> ئنس المصدر، ص 136.

- الشعيرة كبدنة مهداة<sup>1</sup>
- شعر الرّأس الذي يحلق بعد النّحر بمِثى
  - الشعير كحبوب

تعرّضنا إلى العنصر الأوّل المتمثل في البدنة المهداة والمسمّاة بالشعيرة بما فيه الكفاية.

وبخصوص العنصر الثاني المتمثل في حلق الشعر أو التقصير منه بعد النحر بمئي، فهو من العادات النينية العنيقة عند السامبين القدامي والتي ذكرها روبرتسن سميث في كتابه وحلق الشعر أو التقصير منه من الشروط الرئيسية للإحلال في الحج الإسلامي وتستمد هذه العادة النينية جذورها من ماض سحيق في القدم، زمان كانت الأضاحي بشرية ويمكن أن تكون التضحية بالشعر وبالتواصي عند البدو القدامي من رواسب هذا الماضي هذا إلى جانب نظرة الإنسان القديمة بصفة عامة للشعر والذم وهي نظرة خوف وتقديس في نفس الوقت، لا تزال آثارها حية إلى يومنا هذا عند بعض الجماعات البدائية وحتى المعاصرة، سببها الإعتقاد بتدخل الجانب الماورائي والمجهول في تهوية.

أما بالنسبة للشعير كحبوب فهو أيضا من عناصر التضحية القديمة التي ذكرها القرآن<sup>6</sup> كما سبق أن أشرنا إلى ذلك، والتي تقوم بها المجتمعات التي عرفت حضارة الاستقرار والفلاحة.

وكم يبدو الأمر مثيرا وثريًا بالرّموز المعبّرة لمّا تكون التضحية بالشعر مرافقة بالتضحية بالشعر مرافقة بالتضحية بالشّعير وهذا كان موجودا في بعض القبائل العربيّة القديمة كقضاعة ولخم وجذام وعند أهل الشّام وكان لهم على ما يبدو صنما يقال له "الأقيصر" يحجّونه ويحلقون رؤوسهم عنده، فكان كلما حلق رجل منهم رأسه، ألقى مع كلّ شعرة قرّة من

ا انظر نفس المصدر، نفس الصفحة.

R. Smith, The religion of the Semiles, p 320 et suiv : داجع 2

أ. يتطلّب القيام بطقوس الحج التخول في حالة إحرام. ويحرّم على المحرم ما كان حلالا عليه من قبل كالصنيد
 والنساء ; انظر نفس المصدر ، ج 3، ص 139، وانظر ;

M. Gaudefroy - Demombynes, Les Institutions musulmanes, p 94.

وانظر النصل الموالي من هذا الباب

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> بخصوص التاصية وأهمية ما ترمز إليه في الثقافة العربية القديمة يمكن الرّجوع إلى عدة دراسات من بينها : Chabbi, Le selgneur des tribus, p 355 . وإلى الفتحر الجاهلي, كما ورد ذكرها في القرآن : في سورة الرّجمان، الآية 41، وسورة العلق، الآيتان 15 و16.

ة راجع : 195 - 193 Uurkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, p المجاء . 195 - 193 - 195 الأنعام ، الأية 136

دقيق أوالقرة هي القبضة من الذقيق 2 وهي أيضا المتويق وبخصوص طربقة القيام بهذا المطقس فيبدو أنَ أهل اليمن كانوا إذا حلقوا رؤوسهم بمنى وضع كلّ رجل منهم على رأسه قبضة دقيق فإذا حلقوا سقط الشّعر مع ذلك الذقيق وجعلوه صدقة، فكان ناس من الفقراء من أسد وقيس يأخذون ذلك الشعر بدقيقه فيرمون الشّعر وينتفعون بالذقيق 4.

وفي خصوص هذا الطقس لفت إنتباههنا تثنابه مثير أورده هيرودوت من خلال مقارنته لطقوس التصحية عند اليونانيين القدامي وبعض الشعوب الأخرى التي نعتها "بالبدانية" حيث لاحظ أنّ اليونانيين القدامي كانوا يصبون الماء على الدابة قبل ذبحها لتطهيرها وإهدائها للألهة فضلا عن ذرّ الشعير عليها واقتلاع البعض من شعر رأس الحيوان ليلقي في التار<sup>5</sup> ويفسر هيرودوت غياب هذه العادة عند الشعوب البدائية "كالسديث" بجهلهم المفلاحة وتوخيهم حياة الترحمال.

كلّ هذا يجعلنا نفكر بعمق حول إمكانيّة البحث في جذور كلمة شعائر التي استعملها القرآن بخصوص التصحية والتحر ومعاينة مدى ثراء التقافة العربيّة بصفة عامّة وتأثرها ولو كان بصفة غير مباشرة ببعض العناصر التقافيّة الأجنبيّة والتي نجد صداها في حضارات أخرى قديمة، ممّا يجعلنا نتساءل عن مدى صحة الرّأي القائل بالأصل المشترك والقديم، الذي تفرّعت عنه جميع الثقافات الإنسانيّة ؟

هذا بخصوص مؤسسة التضحية التي طبعت بعمق الثقافة الدينية العربية والتي تستمد جذورها كما بينا من قاعدة إنسانية مشتركة وعامة في الأصل حصلت عنها تفرعات خصوصيات تدخلت في تكويلها عناصر أخرى مطية وزمنية. وإلى جانب مؤسسة التضحية الثرية برموزها تميزت الثقافة العربية بعمق مفهوم التحريم الذي شكل هو الأخر مؤسسة لها نظمها وأعرافها القائمة.

<sup>1</sup> هشام بن المتانب الكلبي، كتاب الأصنام، ص 48.

<sup>2</sup> ابن منظور ، اسان العرب ، ج 11 ، ص 104.

<sup>3</sup> هو ما يتخذ من الحنطة والشعير : نفس المصدر، ج 6: ص 438.

<sup>4</sup> انظر نفس المصدر، ج 11، ص 104 وهشام بن السائب الكلبي، كتاب الأصنام، ص 48.

<sup>5.</sup> Hartog, Le miroir d'Hérodote, p 288 ; انظر

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> نفس المرجع، ص 289 وانظر :

J. - P. Vernant, La culsine du sacrifice en pays Grec, p 58 - 63.

# مؤسّسة التحريم عند العرب القدامح

يتخذ مفهوم التحريم رغم تجرده صيغة المؤمسة لانطوائه على مجموعة هامة من النظم والأعراف التي استنبطها العقل البشري طيلة فترة زمنية طويلة وتوارثتها الأجيال والتحريم مفهوم عام وقديم عند كلّ الشعوب البشريّة اقترن بنشأة فكرة المجتمع وما يقتضيه اللاعايش الجماعي من تراتيب واحترام للنظم والأعراف وامتثال تامّ لها.

قماهي أبرز خصوصيّات هذه المؤسّسة في الثقافة العربيّة وفيما تمثّلت أهمّ مكوّناتها ؟

# مفهوم التُدريم والدرام في الثقافة المربيّة القديمة

يتطابق مفهوم التحريم إلى حد كبير مع المصطلح اللاتيني sacrė وهو مصطلح دقيق عند علماء الأنثروبولوجيا معناه أن كلّ ماهر مقدس sacrė مشحون بقوة داخليّة تسيطر، أولها إمكانيّة ذلك، على حياة الإنسان وعلى الطبيعة وهي قوة خفيّة جاذبة يمكن مماهاتها بالمغناطيسيّة ويرتبط التحريم في جميع الحضارات الإنسانيّة بالذين وما يجري في فلكه من فكر ومعتقدات 1.

وفي تعريفهم لكلمة  $_{\rm sacr6}$  أجمع علماء الأنثروبولوجيا أنه كلّ ما يتعارض مع كلمة  $_{\rm Profane}$  .

ويتماشى هذا التعريف مع التعارض العربي القديم بين الحرم والحل ويقول ابن منظور: الحرم والحرام نقيض الحلال<sup>3</sup>.

ونقرا بخصوص الحلّ الحِلُّ والحَلالُ والحِلالُ والحَليل نقيض الحرامُ. ويفترض هذا التّعارض القديم والمتجدّر في الفكر العربي والإنساني بصفة عامّة، الفصل بين الأشياء وهو عمل ذهنيّ دقيق استبطنه العقل البشري على مرّ الزّمان بعمق

<sup>1</sup> تعرّض أميل دور كهارم لدراسة هذه الفكرة واعتبرها من ابرز خصوصبات المعتقدات الذينيّة البسيطة والمعقدة في تاريخ الإنسانيّة : . E. Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, pp. 50 – 51.

<sup>&</sup>quot;Profane" et "sacré" in P. Bonte et M. Izard, Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie.

<sup>3</sup> ابن منظور ، *لسان العرب* ، ج 3 ، ص 136 .

<sup>4</sup> ننس المصدر، من 298.

كبير وجعل له نظاما يستلد إلى الرّمز، ممّا يفسّر بقاءه حيّا في اللاوعي الجماعي عند كلّ الجماعات الإنسانيّة.

ونشير بخصوص كلمة حرم العربيّة أنها من أصل سامي قديم أكادي ومعناها الشيء المنفصل عن غيره.

ويندرج مفهوم الحرم بصفة عامة ضمن نظام الممنوعات<sup>1</sup>، ذلك أنّ عمليّة الفصل تستدعي إحاطة المفصول بممنوعات عديدة تحميه وتضفي عليه صفة المحرّم والممنوع، خلافا للحلّ الذي لا تشمله موانع.

وعرّف ابن منظور المنع بتحجير الشيء 2 وهو من الحَجْر والحِجْر والحُجْر والحُجْر والحُجْر والحُجْر والمُحْر هو الحرام 3 الذي غالبا ما يُحَوَّط عليه ليمنع الإتصال به.

ويمكن أن يكون الشيء المحجور فضاءا $^4$  أو متاعا أو حيونا أو حرثا $^5$  أو حتى إنسانا.

ونتساءل إن يصبح ترجمة كلمة حِجْر العربيّة بمصطلح Tabou و Taboo الرّائج في الأدب الأثنو غرافي.

تُنبت كلّ التفاسير التي وُضعت لكلمة auabou في الموسوعات العلميّة وغيرها وجود أصل دينـيّ لهذه العبارة $^6$ مشحونـا بصيغـة التقديس $^7$ .

ويتميّز مصطلح Tabou عن كلمة sacré بكون الحرام مدققا فيه ولا يشمل كلّ الأشياء وهذا نجده بكثرة في العديد من مؤسّسات التحريم عند العرب القدامى وبنفس التدقيق المشار إليه ولنا عودة لهذه الفكرة لاحقا ويدخل الحجر والتحجير في مجال ما أطلق عليه أميل دور كهايم اسم الطقوس السلبيّة المتمثلة في جملة الممنوعات والتحريمات التي تفرضها الأديان على الإنسان<sup>8</sup> والتي تمسّ جوانب عديدة من سلوكه

أ وهو نظام قديم أيضما عممه أميل دور كهايم على كلّ الديانات : راجع :

E. Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, p.445.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> ابن منظور ، *لسان العرب* ، ص 194 . د . . . . .

نفس المصدر، ج 3، ص 56 - 59.

<sup>4</sup> نفس المصدر : ص 57. 5 ورد ذكر الحجر في القرآن: "وقالوا هذه أنعام وحرث حجر لا نطعمها إلا من نشاء..." : سورة الأنعام، الأية 138.

<sup>8</sup> راجع مثلا مقال فرايزر : "Taboo" في : Encyclopaedia Britanica كذلك يمكن الرَّجوع إلى مادّة :

<sup>\*</sup>holiness", in, Britanica world language, vol 1, p 602. أمشتق من الجذع "ق د س" ويقابله بالسرية "قنط" وتتعلق هذه العبارة في العهد القديم بشخص الإله "بهوي" ققط كتعظيم له. ونجد هذا أيضا في المعيحيّة : (Le saint esprit) كابنات عن الشخصيّة الإلهيّة: (Hypostase) كابنات عن الشخصيّة الإلهيّة: (Hypostase) وتتردّد كلمة قدس وقدوس في القرآن كصفة من صفات الله فتكون مرتبطة كذلك بالشخصيّة الإلهيّة، كما تلاحظ في المعاجم العربيّة تطابقا بين هذا المفهوم والطهارة والتنزّه عن العبوب والتقانص... انظر : ابن منظور، اسان العرب، ح 11، ص 60 - 61.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> انظر :

العاديّ كالأكل والشرب واللباس والنمس والنظر<sup>1</sup> وغالبا ما يضفى على الممنوع أو المحجور صفة الرّجس Impur بمعنى غير الطاهر وهو مفهوم دينيّ معقد، لأنّ الرّجس ليس بالأمر الوسخ من النّاحية الماديّة فحسب، بل ينطوي في حدّ ذاته على عنصر عدم الطهارة كمعنى.

وهذا نلاحظه خاصة في الممنوعات الغذائيّة كأكل لحم الخنزير عند العبريّين القدامى، فالمنع يمكن أن يكون بسبب الجانب المقدّس الذي ينطوي عليه الحيوان ممّا يجعله مصدر قلق وتوثر داخل المجموعة وليس لأنه وسخا بالمعنى المادي $^2$ .

وقد يكون هذا الأصل الذي حافظ من أجله القرآن على تحريم أكل لمحم الخنزير قل لا أجد في ما أوحي إلي محرّما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله<sup>3</sup>.

كما يبرز الجانب المعقد لمفهوم الرّجس في خصوص العلاقة الجنسية التي حتى وإن جرت في إطار مؤسسة الزواج، فإنها تستوجب الطهارة باعتبارها تُضفي على صاحبها صفة الجنابة 4.

ونلاحظ عند استقراء الأديان الكبرى كاليهوديّة والإسلام أنّ أغلب الإفرازات الشارجة من جسم الإنسان تعتبر نجسة أو رجسة تستوجب التطهّر 5، وفي القرآن: "وإن كنتم جنبا فاطهروا"6.

ويمكن أن تفسر هذه الصبغة المعقدة التي يكتسيها مفهوم الرَجس والرَجاسة كيفيّة تحوّل ما هو رجس إلى طاهر وما هو طاهر إلى رجس، والعلاقة الجدليّة القائمة بين هذين التقيضين، وهي علاقة قديمة ومتجدّرة في تاريخ الأديان الساميّة، تتجلى خاصنة في بعض طقوس التضحية عند العبريّين القدامي والتي تكون فيها الضحيّة رجسة باعتبارها مُحمَّلة بأخطاء المجموعة التي تضعها فيها لتتخلص منها ليعود إليها

E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, p 428 et suiv.

<sup>1</sup> يمنع أيّ شكل من أشكال الإتصال بالقتيء المحجور ؛ راجع نفس المرجع، ص 433-435.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> نَفُسُ الْمُرجِع، مَن 582، ويتجلى من خَلال التعمير الذي وُضع لكلمة "رجس" في لسان العرب تداخلا بين المفهوم المادي والمعنوي لهذا المصطلح كقذارة ووسخ من جهة، ومأثم وحرام وشك... من جهة ثانية : انظر ابن منظور، السان العرب، ج 5، ص 148. هذا ونلاحظ من خلال القرآن أن الخنزير محاطا باللعنة الإلاهية : "من لعنة الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعيد الطاغوت" : سورة العائدة، الآية 60.

<sup>3</sup> سورة الانعام، الأية 145 : للاحظ تأكيدا دائما على علصر الذم وما كان يثيره في الإنسان مئذ القديم من شعور قويّ وغامض. وهذا يثبت أن الثقافة العربية ثرية وأنّ محور اهتماسها هو الإنسان.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> الجنابة : الممنيّ وهي في الأصل البعد والجنب الذي يجب عليه المخمل بالجماع وخروج المنيّ وفهي أن يغترب مواضع الصّلاة ما لم يتطهّر فتجنبها ولجنب عنها، أي تنحّى عنها. وقيل لمجانبته الناس ما لم يغتمل : ابن ملظور، السان العرب، ج 2، ص 374.

<sup>5</sup> لذا عودة لهذا العنصر الهام الذي نجده في أغلب الطقوس الدينية ولو اختلفت طرقه من دين إلى آخر.

<sup>8</sup> سورة المائدة، الآية 6.

الهدوء وبعد نحرها تتحوّل هذه الضحيّة إلى عنصر تطهير فيقع تطهير المذبح بدمها1.

ويتطلب منا بلوغ هذا المستوى الدّقيق من التحليل الوقوف على أمرين هامين، أوّلهما تنوّع التّحريم إلى صنفين :

- صنف يستوجب تجنبه ويُحجَّر اقترابه أو لمسه لمقامه الدّيني الرّفيع الذي ي يضفي عليه صغة القداسة، وما تثيره في الشخص من شعور الإحترام والتقدير الذي قد يتسبّب لشدّته، في قلق وتوثر من نوع خاص يشعر به الإنسان.

- صنف ثاني من الحرام وهو الرجس الذي يحجّر إقترابه لأنه ينطوي على عنصر النجاسة المعنوية بالخصوص، ممّا يضفي عليه صفة القذارة وبثير في الإنسان شعورا بالقلق والتوثر من نوع مختلف كالاشمئزاز من دم الحيض والنفاس في المجتمعات القديمة.

وينتمي الصنفان من التحريم رغم اختلافهما إلى نفس الأصل وهو المنع الممنوع L'Interdit.

أمّا الأمر الثاني الذي يستدعي الوقوف عنده فهو متانة الحدود الفاصلة بين عالمي الحلّ والحرام، لا في الثقافة الذينيّة العربيّة فحسب، بل في جميع الثقافات الدينيّة الأخرى، بحيث يستوجب الدّخول في واحد منها ضرورة الخروج من الأخر $^{0}$  ويمكن تشبيه هذا الإنفصال بما نلاحظه في القرآن من فصل تامّ بين الذّنيا والدّين الذي يتطابق إلى حدّ كبير مع مفهوم الآخرة في المنظور الإسلامي ومنكم من يريد الدّنيا ومنكم من يريد الدّنيا ومنكم من يريد الدّنيا والله للأخرة كجزاء للمؤمنين الذين امتنعوا عن إقتراب الحرام تريدون عرض الذنيا والله يريد الأخرة $^{0}$ .

ويتجاوز تمبير الإنسان بين الحلّ والحرام فكرة الدّين كمنطلق ليشمل مختلف ميادين الحياة الدّنيويّة، لكن بدون الانسلاخ تماما عن الفكرة الدّينيّة التي تظلّ الأصل المتجدّر في اللاوعي الجماعي وهذا نستشفه بخصوص الحضارة العربيّة في تعدّد

<sup>1</sup> راجع :

Lévitique, VI, 5, cité par E. Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, p 587. ويدان الإشارة إلى ما ذكره روبرتسن سيت في دراسته : "Religion of Semites"، في ما يخص انقسام القوى الدينية إلى صنفين : صنف طبّ وصنف خبيث وجعل هذا الأخير بعلاقة مع الشيطان والستحر الذي ربطه بعم الحيض وجنت الموتى... راجع :

E. Durkhelm, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, p 584 - 585 ونجد صدى لهذه الفكرة في القرآن : " ليمين الله الخبيث من الطيّب..." سورة الأنقال، الآية 37.

<sup>&</sup>quot; تعرّض دور كهايم إلى تحليل هذه الفكرة :

دلجع : E. Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, p 422 et p 592 \* سررة أل عمران، الأية 152.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> سورة الأنقال، الأية 67.

العبارات والمصطلحات المتفرعة عن الجذع ح ر م<sup>1</sup> والتي نعد منها حرمة الإجارة ودخول طالب الثار في حالة تحرم تدوم إلى أن يدرك ثؤرته وذلك باتباعه سلوكا خاصنا يفهمه الناس الذين ينتمون إلى نفس البيئة الثقافية فيما بينهم، والتحرم بالغذاء<sup>2</sup>، والمحارم الذين لا يجوز نكاحهم وسبق لنا الثعرض إلى شرح كل هذه المفاهيم في مختلف المراحل السابقة من هذا العمل.

لقد إستبطن الإنسان على مر الزمان مفهوم الفصل بين الحرام والحلال<sup>3</sup> وأدرك عمق الهورة الفاصلة ببنهما لكن بدون إستحالة إمكانيّة العرور من أحدهما إلى الأخر، شرط الالتزام بطقوس الإحرام أو الإحلال المضبوطة والدّقيقة في جلّ الدّيانات والتي تتُخذ عند العرب القدامي شكلا خاصنًا، ثريّا بالرّموز المعبّرة على أهميّة الدّور الذي لعبته البينة الطبيعيّة في إفرازها.

- كيف تتجسد فكرة التحريم من الناحية الفضائية في الثقافة الدينية العربية ؟
- كيف تعامل الإنسان العربي مع هذه الفكرة الموروثة والرّاسخة بعمق في اللاوعي الجماعي ؟
- كيف طبقها على نفسه وعلى الحيوان، الذي سبق وأن بيّنا المكانة المحورية التي
   احتلها في حياة العرب القدامى ؟

### الفضاءات المحجورة عند العرب القدامي

تتمثل الفضاءات المحجورة عند العرب القدامي خاصنة في أراضي يمكن تشبيهها بالقطائع للكن مع اختلاف جوهري يتمثل في الوظيفة الدينية وهي مواضع منفصلة عن كل ماهو غيرها من الحل وتستمد خصوصيتها من ارتباطها المدين

أ راجع ابن منظور، اسان العرب، ج 3، ص 136 وما يليها.

J. Chelhod, Le Sacrifice chez les Arabes, p 184 - 185 : کراچم مثلا 2

<sup>\*</sup> و هر فصل مكاني وزماني كان من وراء فكرة المعابد والبيوت المقدّمة وتخصيص مواقيت معيّلة في اليوم وفي الأمبوع وحتى في السندة للتعبّد، ممّا ساهم في ظهور فكرة الأعباد الذيئيّة التي يخصّصها المؤمن للعبادة وينقطع نماما عمّا يقوم به في سائر الأتيام العاديّة من نشاط وعمل. وهذا واضح في الذيانة اليهوديّة التي تخصّص مثلا كلّ يوم سبت لذلك. ونجد نفس الشيء عند بعض المشعوب البدائيّة الاستراليّة التي درسها أميل دور كهابم: راجع كتابه: \*

Les Formes élémentaires de la vie religieuse, p 438 – 440.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> وهي الأراضي التي كانت توزع على المقاتلة العرب في البلدان المنتوحة ويمكن أن يكون الدّين من ورانها ذلك أن هذه الأراضي تعتبر في المنظور الإسلامي ملك الله الذي جازى به المسلمين الفائدين وأهل مكة بالخصـــوص عماً فاتهـــم من "خيــــرات" : "وإن خفتــم عيلة فســوف يغنيكم الله مــن فضله" : سورة التّوية، الأية 28.

وأصل القطائع من قطع ومنه القطيع وهو الغصن تقطعه من الشجرة... والقطعة من الشيء طائفة مله... وأقطعته قطيعة أي طائفة من أرض الخراج... راجع ابن منظور، *لسان العرب*؛ ج 11، ص 221 - 224.

بالعنصر الدّيني المُحاط بالتَّحريم Le sacró، الذي قد يختلف شكله، فيمكن أن يتمثل في إله أو مجموعة من الآلهة أو بيتا مقدّسا أو عين ماء أو حتى الأرض نفسها لكنّ المصمون يظل نفسه ويتمثل في الحرمة الدّينيّة التي يكتسيها المكان وانفصاله الثام عن الحلّ.

وتتجميد هذه الفكرة الدينية القديمة المتجدّرة في دين العرب بقوة من خلال مؤسّمتي الحمى والحرم، وهما من جملة المؤسّمات الدينية العربية الموغلة في القدم والتي يمكن ربطها بقدم التنظيم القبلي والعشائري في الوسط العربي الصحراوي، وتجمّع المجموعات البدوية حول عيون المياه بالخصوص أثمّ حصّلت في ما بعد تطوّرات تفرّعت عن هذا الأصل القديم.

ولا تميّز المصادر القديمة بوضوح بين الحمى والحرم وغالب الظنّ أن الحمى سبق من الناحية الزّمنيّة الحرم لعلاقته المتينة بالاقتصاد الرّعوي وبعالم البداوة والترحال ولإيماننا بالأسبقيّة الثاريخيّة لهذا النّمط من العيش في المحيط الصّحراوي.

# الدِمَى 2

يتمثل الحمرة في قطعة ارض خصبة يجري فيها الماء وترعى بها بعض الحيوانات الذاجلة إبل وأغنام، والبرية كالغزال، وتحط على أغصان أشجارها الطيور المختلفة وتكتسب هذه الأرض ميزتها من كونها موضعا مقدّسا ومحرّما، تحيط به موانع دقيقة وعميقة من حيث المعنى تهم بالأساس الفضاء الذي يُحَجَّر بيعه أو تقسيمه والحيوان الذي يمنع صيده والنبات والزرع الذي لا يحقّ إقتلاعه وجنيه وتستمد هذه الموانع جنورها من فكرة دفينة تتمثّل في أنّ الحمرة هو ما تقتطعه القبيلة للعالم الفوقي وهو عالم القوى الإلهيّة الخفيّة، المجهول والمقدّس لتعاليه على الإنسان العاديّ فردا كان أو مجموعة لماذا هذا الاقتطاع وإلى ماذا كان يرمز؟

سبق وأن أشرنا إلى ارتباط الحمى بالاقتصاد الرّعوي ونمط عيش الترحال والتنظيم الاجتماعي المبني على النّمط القبلي والعشائري فيكون الحمى عندئذ إفرازا

<sup>1</sup> يقول ديكوبار :

<sup>&</sup>quot;Le hima, Le haram, indiquaient l'existence quelque part, dans le passé ou dans le présent, d'un groupement tribai", Le mendiant et le combattant, p 285.

وتظلّ معلوماتنا بخصوص المحمى مقتضبة على عكن الحرم الذي لحلف أثار. <sup>2</sup> من حَمَى الشيء حَمَّيًا وحِمَّى وحِمَايَة ومحْميّة ; منعه وبفع عنه... وأحمى المكان ; جعله حِمْى لا يقرب... والحِمَى موضع فيه كلا يُخمَّى من النّاس أن يُرَعَى... الظر ابن منظور، *لسان العرب، ج* 3، ص 348.

لعالم البداوة الخاص، وتجسيدا لرغية المجموعة العشائرية، وهي رغبة جامحة، في البقاء والاستدامة في وسط بيئي صعب ومنقر ينسر حاجتها الماسنة امساعدة القوى الفوقية، وقد يمثل الحمى انعكاسا لها على الأرض مما يجعله فضاءا محرما لأنه محاط بتأثيرها لذلك يُحجَر تقسيمه والانتفاع بخيراته ويصبح وجوده رمزا لوحدة المجموعة وانسجامها وبقاؤها متماسكة لا تُشتَّت، وبما أنّ البقاء رهين الغذاء ومأناه الاقتصاد الرّعوي في مثل ذلك الوسط الطبيعي فإنّ الفكرة الاقتصادية واردة في الحمى، ترمز البها تلك الحيوانات الرّاعية بامان وعين الماء الجارية والنبات، إلا أنها فكرة مهمشة وثانوية ومحتاجة إلى عنصر الذين الذي كان يربط بصفة مبسطة لكن قوية بين الاقتصاد الرّعوى والجماعة والتحريم.

ويبرز هذا العنصر بوضوح في المناسبات الذينية الموسمية التي يتم أثناؤها وبصفة إستثنائية اختراق الممنوع، فتُذبَح بعض الأنعام وثقام وليمة جماعية بشترك في تناولها أفراد المجموعة في ذلك الفضاء الخاص الذي ترفرف فوقه القوى اللامرئية وتحميه هو وأصحابه ويذكي الاتصال بالمقدّس والممنوع بتلك الطريقة الخاصة والاستثنائية اللحمة بين أفراد المجموعة ويُحييها ويمنحها شحنة دينية متجدّة بستمدّها من قدسية الفضاء المُحاط بجميع مكوناته بقوى التحريم يرمز الحمى من جهة أخرى الحدود الخارجية المجموعة ذلك أنه يُحجَر على من لا ينتمي إليها المشاركة في تناول قربانها الجماعي ويبرز من خلال ذلك أهمية دور الذين في رسم حدود القرابة من الخارج، وتوطيد أواصرها من الذاخل وإضفاء طابع القدسيّة عليها، فيكون الحمى شاهدا على جدليّة العلاقة بين الدين والمجتمع كما تضمن كلّ الموانع الملتصقة به بقاءه ثابتا بكلّ عناصره في وجه قوى الدّهر ق، لا ينتابه تغيير فيظلّ خير شاهد على وجود المجموعة القبليّة أو العشائريّة، وأفضل حافظ لناريخها وناريخ أجبالها المتعاقبة.

أ يكتسي الحيوان طابعه المقتس والممنوع من خلال تحريم صيده وأكله، إلا أنّ هذا لا يمنع دخوله في مكونات بعض الأطباق التي تؤكل في المناسبات الدينيّة فقط، عند العديد من الشعوب البدائيّة التي أشار إليها دور كهايم في كتابه:

Les Formes élémentaires de la vie religieuse, p 181 – 186.

<sup>2</sup> راجع : نفس المرجع، ص 494 وص 599 - 616.

و هو مفهوم غامض حير العرب القدامي وتردد ذكره في القرآن : "وقلوا ماهي إلا حياتنا الذنيا نموت ونحيا وحا بهلكنا إلا الدهر..." سورة الحائية، الأية 24. وفي القرآن أيضا : "هل أتى على الإنسان حين من الذهر لم يكن شيئا
 مذكورا" سورة الإلسان، الآية 1.

سبق وأن أشرنا إلى عدم وضوح الفارق بين الحمى والحرم في المصادر العربية القديمة بجميع أنواعها والحرم من بين المؤسسات الذينية القديمة أيضاء التي يمكن إدر اجها كالحمى في إطار فكرة التحريم المتجترة في تاريخ العرب القدامي وورد ذكر الحرم في القرآن بعلاقة مع العالم الإلهي أو لم يروا أنا جعلنا حرما آمنا ويتخطف النّاس من حولهم أوييرز من خلال هذه الآية فصل الحرم عن عالم الحلّ وهي فكرة قديمة ورثها القرآن وطورها وطبعها بطابعه الخاصّ ولا يختلف الحرم عن الحمي في كونه يتمثل أيضا في فضاء جغر افيّ مقتس، تحيط به موانع تفصله عن الحلّ، إلا أنّ مصادرنا تعرّضت بالخصوص إلى ذكر الحرم المكى المشار إليه في الآية القرآنية المذكورة ويبرز هذا من خلال تعريف ابن منظور للحرم الحرم حرم مكة وما أحاط إلى قريب من الحرم وقيل الحرم قد ضرب على حدوده بالمنار القديمة التي بين خليل الله، عليه السلام، مشاعرها وكانت قريش تعرفها في الجاهليّة والإسلام لأنّهم كانوا سكان الحرم ويعلمون أنَّ ما دون المنار إلى مكة من الحرم، وما وراءها ليس من الحرم، ولمَّا بعث الله عز وجل محمدا، صلى الله عليه وسلم، أقر قريشًا على ما عرفوه من ذلك، وكتب مع ابن مربع الأنصاري إلى قريش أن قروا على مشاعركم فإتكم على إرث إيراهيم، فما كان دون المنار، فهو حرم لا يحل صيده ولا يقطع شجره، وما كان وراء المنار، فهو من الحلّ يحلّ صيده إذا لم يكن صائده محرما<sup>2</sup>.

ونلاحظ من خلال هذا التعريف تشابها كبيرا في المعنى بين الحمى والحرم المدّي بخصوص نوعيّة الممنوعات المحاطة بكليهما من ناحية، واحتلال كلّ واحد منهما فضاء جغرافيًا محدّدا، منفصلا تماما عمّا يحيط به من أراضي تابعة لمعالم الحلّ وإن تبيّن أنّ حدود الحرم المكي كانت واضحة المعالم<sup>3</sup>، فإنّنا لا نعرف كيف كان يُرمز بالضبط إلى حدود الحمى في البوادي وتظل قصنة كليب وائل وطريقته الخاصة والطريفة في جعل عواء كلبه علامة على حدود حماه<sup>4</sup>، معبّرة على أهمبة الرّمز والإشارة في القداطب والتحاور بين أفراد المجتمع الجاهلي في الوسط الصحراوي

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> س*ررة العنكبوت*، الأية 67.

أبن منظور ، لسان العرب ، ج 3، ص 138 - 139.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> كلما دعت الحاجة الإقامة انصاب الحرم في الفترات الموالية لوفاة الرسول لجا الخلفاء إلى أصحاب المعرفة بها لتحديدها, ونشير على سبيل المثال أن الخليفة عمر طلب ذلك من الازهر بن عبد عوف عم عبد الرحمان بن عوف وكان ذا سن ودراية بها... راجع: البلاذري، انساب الاشراف، ج 10، ص 39 - 40.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> سبق وأن أشرنا إلى هذه القصة. وفلاحظ هنا ان عبارة حمى يمكن أن تطلق أيضنا على الملكية الخاصة التي تمنع على العموم. ويصبح المانع في هذه الحالة دنيوي ; راجع ابن منــظور؛ *لسان العرب*، ج 3، ص 348.

الصّعب، الذي تكيّف معه الإنسان العربي بذكاء لامع، ممّا ساهم في خلق تقارب ثقافي وحد إلى حدّ ما بين الأشخاص الذين كانوا يعيشون في نلك الفضاء الخاص، وساهم بطريقة أو بلخرى في تهيئة الأرضية الملائمة لاستقبال الإسلام.

ويتجلى ممّا سبق ارتباط الحمى بعالم البدو والحرم بعالم الحُضَّر وإن ظلت المحدود الفاصلة بين العالمين غير واضحة المعالم في تلك الفترة بالذات، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك، لأنَّ سكان مكة وغيرها من حواضر المنطقة العربية الوسطى من أصل بدوي وهذا هام جدًا لفهم العديد من الخصوصيّات الثقافيّة لسكان الجهة وربطها باصلها البدويّ ويرجّح من جهة أخرى صحّة الرأي القائل بأن الحرم يمكن أن يكون شكلا متطوّرا عن الحمى أمّا العكس فيصعب قبوله أ.

وييرز من خلال ما تمدّنا به مصادرنا من أخبار مقتضبة أنّ الحرم يتمثل في قطعة أرض محاطة بموانع تفصلها عن عالم الحلّ، في وسط من الأوساط الحضرية وتستمد هذه الأرض حرمتها من إحدى المعالم الدينيّة التي غالبا ما تتوسّطها وهذا أمر غير ضروريّ بخصوص الحمي2، وتكون إمّا معبدا أو صنما أو مجموعة أصنام أو مذبح<sup>3</sup>.

ويتفق هذا مع التفسير الوارد في الأبحاث التي نتاولت دراسة موضوع الحرم<sup>4</sup> والتي أجمعت كلها تقريبا حول وضع مفهوم موحّد له ذكره هشام جعيّط في كتابه الكوفة، يتمثّل في كونه أرض مُقدّسة مُحرّمة ينتفي عنها العنف إزاء كلّ ماهو حيّ فهو

<sup>1</sup>راجع:

C. Décobert, Le Mendiant et le combattant, p. 186.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 170.

ولم نول هذا العنصر الهام من الجهاز الذيني عند العرب القدامى وغيرهم من الشعوب القديمة الأهمية التي يستحقها في يحتنا الحالي بسبب غزارة المائة، وسوف يكون ذلك موضوع بحث لاحق، ونشير فقط إلى أن المذبح كان منترنا في جميع الحضارات البشرية القديمة بالتضحية، راجع:

E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, p 488 – 489.

ويبدو أنّ المصريّين كانوا أوّل من جعل للآلهة مذابح وأخذ اليونان عنهم ذلك، راجع :

F. Hartog, Le miroir d'Hérodote, p 284 - 286.

<sup>4</sup> نذكر من بينها :

<sup>-</sup> R. B. Serjeant, "Haram and Hawlah: the sacred enclave in Arabia", in Mélanges Taha Hussein, Le caire 1962, p. 50...

ولم نتعرّض لمفهوم حوطة لعلاقته باليمن في الفترة الحديثة.

<sup>-</sup>Nagel, "Some considerations concerning the pre-islamic and the islamic fondations of the anthority of caliphate", in studies on the lirst century of Islamic society, 1982, p. 180...

<sup>-</sup>C. Décobert, Le mendiant et le combattant, p. 172 -173 .

ارض سلام مهيّاة لاستقبال القبائل للحجّ والأسواق1 ويشير هذا التعريف إلى اقتران الوظيفة الذينية بالإقتصادية، فالحجّ يستلزم مقاما دينيا يُزَارُ، تمثل بخصوص مكة في البيت، المعروف في الثقافة العربيّة بالكعبة وهي البيت المربّع، سُمّي كعبة لإرتفاعه وتربّعه وكلّ بيت مربّع فهو عند العرب كعبة وورد ذكر الكعبة في القرآن مرة واحدة وتعريفها بالبيت الحرام جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس وما نلاحظه من خلال هذه الآية وغيرها هو تبنّي الله ملكيّة البيت مما يضفي عليه صفة الحرام، وملكيّة الله للبيت مفهوم إسلامي جديد لم يكن يعرفه العرب وحجّتنا الآية التي نصفها فليعبدوا ربّ هذا البيت أو التي يبدو من خلالها أنهم كانوا يقدّسون البيت لحدّ ذاته ولايوانه الحجر الأسود عمل لمبيد بعيد نسي لكنّ رموزه ظلت حيّة من خلاله ومتجرّدة عن معناها الأصليّ البعيد وهو الإعتقاد القديم والرّاسخ بأنّ الإله يسكن حجارة بيت إيل وهذا معناها الميه سابقا عند دراستنا لمفهوم البيت في الباب الثاني من هذا العمل، كما يمكن تعرّضنا إليه سابقا عند دراستنا لمفهوم البيت في الباب الثاني من هذا العمل، كما يمكن أن يقسّر هذا أسباب تقديس العرب الحجارة واعتبارها عنصر تطهير لما هو رجس أو

1 هشام جعيّط، *الكرفة...، ص 206 -* 207.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> راجع ابن منظور، *لسان العرب*، ج 12، حس 107 - 108. والكعبة معروفة عند التبطيين ويسمّونها "ربعطة"، راجع :

Dussaud, la Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam, p 42.

وررد ذكر بيوت أخرى في كتاب الأصنام من هذا القبيل ككعبة بنجران كان بنو الحارث بن كعب يعظمونها وبيت لبني ربيعة كانوا يطوفون به اسمه "الكعبات" أو "ذو الكعبات..." راجع: هشام بن الكلبي، *كتاب الأصنام، عن* 111. وعم 44 - 45.

<sup>3</sup> سورة المائدة، الآية 97.

<sup>\*</sup> مثل : الأية حدد 125 من س*ورة البقرة : "و*إذ جعلنا البيت مثلبة للنّاس وأمنا.." والقيام معناه الوقوف والثبات.. راجع : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 11، ص 355.

أسورة قريش، الآية 3. وهي مكية تعطينا فكرة على حالة المكيين العقائدية في تلك الفترة حيث يتضح أن ما يُعيبهم عليهم القرآن هو أيهم لا يعبدون الله كمفهوم سجرك، رغم رسوخ الفكرة في وعيهم الجماعي، وهي على حذ قول هشام جعيّط فكرة قديمة بيدو أيها تركزت في الأصل في الجهة الشمالية من جزيرة العرب مهد أولى الحضارات العربية القوافلية كالمحياني والأمودية، أصيلة جنوب الجزيرة، بشهادة الإسلام اذي يذكر ثمود وصالح المئبشر بالله في المُعلا : سورة الشعراء، الأبات 142 و143 و144.

وانتصب هذا المفهوم كذاكرة لديمة للعرب ظلّ في حالة سُباتِ إلى أن أحيته الدّعوة المحمّديّة في مرحلتها اليثربيّة عدما توقّرت ظروف ذلك. ولم يكن الأمر مماثلًا في مكة حيث لم يرد مصطلح الله في السّور المكيّة لعدم رواجه بهذه الصّبغة والمعنى. وعوّضته كلمة الرّبّ التي صبق وأن تعرّضنا لها وكانت مرتبطة بمقام، وبما أنّ الكعبة كانت متاما بدون ربّ، جل له الإسلام ربّا هو الله ودعاهم لعبادته.

وتمت الإشارة إلى وجود حجر ممثل في روما يعود تاريخه إلى القرن الثاني قبل الميلاد تقريبا، في شكل تمثال مشخص للإلهة سببال التي يعود أصلها إلى آسيا الصغري وتعرف عند الرومان بالإله الجدة، راجع : Encyclopaedia Britanica, vol 6, p 916.

ويبدو أنّ سيبال تنطق "كوبال فهل يمكن ربط علاقة بينها وبين الإله العربي "هبل" ؟ لا تستطيع الإجابة حاليًا عن هذا المتوال في غولب أدلة إضافية ومُقتعة، لكنّ هذا من شأته أن يبعث عن التفكير، خاصّة وأنّ الحضارة العربيّة تعرّضت بحكم المعاملات التجاريّة إلى عديد القائيرات الخارجيّة.

نجس وهو تقديس مرتبط بالإعتقاد السامي القديم بأن الحجارة مسكن الإله وهذه فكرة محورية في الثقافة الدينية السامية، تعرضنا إليها في مناسبات عدة من هذا البحث.

ونقرا في العديد من أسفار التوراة كسفر الخروج، أنّ يهوي yahve أمر موسى بأن يرفع له مذبحا بحجارة صلبة غير مصقولة لأنّ ذلك يفقدها قدسيّةها 1.

كما أنّ عادة إراقة دم الضحية على الحجارة تدخل في نفس هذا المعنى وقال القتيبي في تعريفه للتصب أنه صنم أو حجر وكانت الجاهلية تنصبه، تنبح عنده فيحمر باغتبارها وبالتالي لا نعتقد أنّ العرب القدامي كانوا يعبدون الحجارة لحد ذاتها 3، لكن باعتبارها كانت في الأصل سُكني الإله فلسي الأصل وبقي الرّمز وإنّ هذه القدسية القديمة التي الكتبارة في تاريخ الحضارة السامية والتي ظلت عالقة في اللاوعي الجماعي تفسر وحدها سبب استعمال هذه المادة المقدسة لنحت تماثيل الآلهة وخاصة كعنصر تطهير لما هو رجس، وهذا جليّ في إحدى طقوس الحج الأكبر المعروفة برمي الجمار وهي حجرات صغيرة، وفي التيمم بالحجارة 4، وفي أمور أخرى دنيوية تعرضنا إليها تتمثل في عقوبة الرّجم التي أقرّها الإسلام والتي تستمد جذورها من هذا المعنى القعني القديم 5.

ويصعد القرآن في الزّمان بطريقة رائعة لربط البيت الذي يستمدّ قيمته من المحجارة، بالتّاريخ السامي القديم وبشخصيّة إبراهيم، الجدّ المشترك للدّيادات السماويّة الثلاثة وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل<sup>6</sup>، ممّا زاده أكثر قداسة في الضّمير العربي والإسلامي.

وزاد الإسلام بذلك تثيبتا لحرمة البيت التي كان عليها في العهد الجاهلي والتي تستمدّ جدورها من عهد سحيق كما ذكرنا.

وإلى جانب الحجر الأسود يستمد البيت حرمته من الركن اليماني وإن كان بدرجة ثانية.

ويشتمل إشعاع الحجر المقدّس كلّ ما يحيط به البيت القائم عليه والفضاء

L'exode, 20, 26 1

<sup>2</sup> ابن الكلبي: الأصنام: ص 11.

<sup>3</sup> من الممكن أنّ ذلك وأجد في فترات ما قبل التاريخ في العصور الحجريّة.

<sup>&</sup>quot;بيا أيها الذبن أمنوا لا تقربوا الصلاة وأنقم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا وإن كنتم مرضى أو طى سفر أو جاء أحد منكم الغائط أو لامستم النساء للم تجدوا ماء نقيمتموا صعيدا طنيا..." سعرة النساء، الآية 43. الصعيد: وجه الأرض: ابن منظور، السان العرب، ج 7، ص 344.

أنظر سورة الغيل، الأية 4. وراجع قصة شعيب التي تعرّضنا إليها في الباب الثاني من هذا البحث.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> سنورة البقرة، الآية 127.

المحيط به 1 حيث يقع الطواف ويسمّى المسجد2، كما ترتفع في الفضاء المكي المحرّم صخرتي الصنّف والمروة، حيث كانت تذبح الأضاحي في الفترة الجاهليّة كما بيّنا ذلك آنفا، ويقع السّعي بينهما3 ويكمّل بئر زمزم أبرز عناصر المجموعة المقدّسة المكوّنة للفضاء المكي المقدّس.

ولا بدّ عند هذا المستوى من البحث من التعريج من جديد على الدّور التاريخي والهام الذي لعبته قبيلة قريش من خلال شخصية قصي 4 في تنظيم المجال الحضري المكي قرابة قرن قبل ميلاد الرسول باستغلال ذكي العامل الدّيني، ويبدو أنّ مكة كانت قبل ذلك مجرد تجمّع سكني في شكل مخيّمات ضربها البدو حـول المعبة المقدّسة مند زمن بعيد، قرب بئر زمزم التزود بالماء، فكان قصي على حد تعبير الأزرقي أول رجل من بني كذائة أصاب ملكا وأطاع له به قومه 5 ويظهر حسب الرّوايات أنه وضع خطا حول المعبة وأمر بالبناء دونه وحرص على وضع طرقات بين البيوت يؤدي جميعها إلى ساحة الحرم وهو الفضاء المقدّس الذي كان يهيمن على المشهد الحضري وأمر بأن لا ترتفع المباني على المعبة لنظل مشرفة عليه 6 مما يؤكد أهميّة المقام الدّيني الذي اكتسبته مكة والذي كان أصل ازدهارها وإشعاعها في المجالات الأخرى آ.

هذا المقام الذينيّ أضفى على كامل الفضاء التابع له طابع التقديس، حيث جُعِلَت مكة مكانا أمنا محاطا بممنوعات عديدة ع تُكرِّس هذه الفكرة المتجدّرة في واقعها البيئي بدون ان تكون عفويّة، ذلك أنّ حرمة المكان تجعل كلّ من يدخله في أمن ومامن

لا بد من التذكير بفكرة العدرى التي أشار أميل دور كهايم إلى تسرّبها من كلّ الأشياء المقتممة وذلك في جميع الذيانات القديمة، لإحتوانها على قوة داخاية نلظة تجعلها نشع على كلّ ما يحيط بها ;

E. Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, p 457 – 467.

<sup>2</sup> يبدر أنّ الكلمة ملغوذة من "معتقد" باللغة العبريّة ومعناه مكان للعبادة في الهواء الطلق وترادفه كلمة "بيع"، هذا تعرفه بفضل ما تركه اليهود الذين استقروا خلال فترة طويلة في مصر العليا، من وثائق قديمة. وإنّ هذا يتماشى إلى حدّ ما مع التفسير العربيّ لكلمة معبعد إذ نقرأ في لسان العرب : "المعبعد الذي يسجد فيه وهو كلّ موضع يتعبّد فيه وعلت لي الأرض مسجدا وطهورا : إبن منظور، اسان العرب، ع 6، ص 175.

M. Gaudefroy - Demombynes, Mahomet, p 480 : راجع

والسَّعي عَدُو دون النَّدَّ ; ابن منظور ، اسان العرب ، ج 6، ص 271.

أسبق وأن ذكرنا أنّ هشام جعيّط اعتبر قصبيّ شخصيّة تثراوح بين الأسطورة والثاريخ: الكوئمة، ص 206. ويمكن الرّجوع ايضا بخصوص هذه الشخصيّة إلى الأزرقي، أخبار مكة وما جاء فيها من الأثار، ص 103 - 115.
أ المصدر نفسه، ص 107.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> راجع سمير التسوقي عبد العزيل: "مكة المكرّمة: دراسة في جغرافيّة المدن"، في بحوث المؤتمر الجغرافي الإسلامي الأوّل، المجلد 7، من 335.

المستمين الرَّجوع إلى حياة قطاط، *مقاربة في انشروبولوجبا تاريخيّة للعرب في القرن السانس مبلادي*، شهادة الدّراسات المحسّقة، جامعة تولس إ...، تولس 1996، ص 42 - 46.

<sup>&</sup>quot;يا أيها الذين أمنوا لا تنظرا الصيد وأنتم حرم..." سورة المائدة، الآية 95.

من كلُّ الأخطار ومن دخله كان آمنا أر

ولقد كان لموقع مكة على الخط التجاري القديم الرابط بين اليمن والشام دورا كبيرا في ازدهار الحركة الاقتصادية القائمة أساسا على التجارة، فأمست في القرن الخامس ميلادي مركزا تجاريًا مشعًا استقطب كل القبائل ونمت حوله أشهر أسواق العرب كعكاظ بأعلى نجد وذو المجاز ومجتة<sup>2</sup>.

وماهمت مكانة مكة الدينيّة والأمن الذي توقره للزّائرين في تنامي دورها ونفوذهــا الأدبــي لعلاقتها بالحرم<sup>3</sup>، وفي ارتقائهــا إلى رتبـة مركز ماليّ هــام<sup>4</sup>.

وزاد سكان مكة في نهاية العصر الجاهلي في إثبات حرمة الحرم بابتداع أو إحياء نظام الحمس، الذي يمكن اعتباره أيضا من بين مؤسسات التحريم التي كانت تشمل نوعا معينا من الأشخاص في تلك الفترة وكان بارتباط متين بالحرم كفضاء مقدس.

# ا**لحمس**

يعبّر التفسير اللغوي القديم لكلمة حمس أحسن تعبير عن نوعيّة النظام الذي يمثله وهو متفرّع عن جذع ح م س ومعناه اشتد والحماسة المنع والتحمّس التشدد والأحمس المتشدد على نفسه في الدّين وتَحمّس تُحرّم 6.

ويستجيب نظام الحمس إلى نفس منطق الفصل بين الأشياء المرتبط بفكرة التحريم، ونعتبره من التدابير الذكية التي اتخذتها قريش لتزيد في حرمة الحرم المكي بالنسبة للزّائرين والتماهي معه إلى أقصى درجة وذلك بإحاطة نفسها مثله تماما، بموانع

ا سورة أل عمران، أية 97.

ويتجلى من خلال المصادر العربيّة الأخرى مدى تجثر هذه الفكرة في الثقافة الذينيّة العربيّة، حيث بروى أن قريشا أقامت بمكة لا بيغي بعضها على بعض، فكان أول من بفي من قريش المقايس (أبناء قيس بن عديّ بن سهم) وهم الغياطلة، تباعوا بينهم فيحث الله فأرة على ذبالة (فتيلة) فيها نار فجّرتها إلى خيام لهم فاحترقوا. كما قالت امرأة لابنها وكان ذا شرارة وبغي وظلم :

أبنيّ لا تظلم بمكة لا الصنغير ولا الكبير...

أبنيّ من يظلم بمكة يلق أطراف التّترور

الله أمن طيرها والوحش يعنل في ثبير...

راجع البلاذري، *الساب الأشراف*، ج 10، ص 269 - 270.

<sup>2</sup> راجع قائمة الأسواق المشهورة في الجاهليّة في كتاب ابن حبيب، *المحبّر،* ص 263 - 268.

ق وهو نفوذ هام أمام غياب نظام الفوّة المركزيّة واستنحال عادة الثار.
4 راجع : 22 - 21 W. Montgomery, Mahomet, p

<sup>6</sup> راجع بخصوص هذا النظام : ابن حبيب، المحبّر، ص 179 - 180.

<sup>6</sup> اين منظور ، اسان العرب ، ج 3، ص 323 - 324.

دقيقة ومعبَرة، ثرية بالرّموز التي يصعب فكها.

وسوف نكتفي في هذا العرض بإبراز أهم خصوصيّات هذا النظام، الذي يمكن أن تكون قريش ابتدعته أو أحيته بعمليّة الجمع بين عناصر دينيّة قديمة حفظتها الدّاكرة وعوامل حديثة مرتبطة بالإقامة في الحرم.

ويمكن إدراج نظام الحمس في إطار ما عبر عليه أميل دور كهايم بالطقوس السلبيّة التي يسيطر عليها المنع وإنّ إستعراض البعض من خصوصيّات هذا النظام يكفي لدعم هذا الرأي، فنقرأ في لسان العرب أنّ الحمس قريش لأنّهم كانوا يتشدّدون في دينهم وقيل كانوا لا يستظلون أيام مني ولا يسلِنُون السّمن ولا يلقطون الجلّة وكانوا لا يحرجون أيّام الموسم إلى عرفات و ولاحظ في هذا التعريف سيطرة السلبي على الإيجابي من خلال أداة اللهي لا، وكان ما فرضوه على أنفسهم من ممنوعات يهم غذاء هم وسلوكهم وطريقتهم في النّدين في المواسم الهامّة كالحج ، حيث نراهم يتركون الوقوف على عرفة والإفاضة منها، وهم يقرّون على حدّ قول ابن اسحاق، بأنّها من المشاعر والحج ودين إبراهيم ويرون لسائر العرب أن يفيضوا منها، إلا أنّهم قالوا: المشاعر والحج ودين إبراهيم ويرون لسائر العرب أن يفيضوا منها، إلا أنّهم قالوا: نحن الحمس، والحمس أهل الحرم ويتضم من خلال هذا القول أنّهم يستمدّون شرعية نحن الحمس، والحمس أهل الحرم ويتضم من خلال هذا القول أنّهم يستمدّون شرعية ما فرضوه على أنفسهم من موانع وتشدّدهم في ذلك، بإنتمائهم إلى الفضاء المقدّس الذي ربطو هويّنهم به واستقوا منه تحرّمهم ولم تقتصر قريش على فرض كل تلك الموانع على نفسها فحسب أثناء موسم الحج، بل فرضت على الزائرين جملة من القواعد على نفسها فحسب أثناء موسم الحج، بل فرضت على الزائرين جملة من القواعد المنهم الثقيّد بها، نذكر من بينها الامتناع عن أكل طعام جاؤوا به معهم من الحلّ إلى المتم من الحلّ إلى

أ ابن هشام؛ المتعرة التبرية ، ج 1، ص 184.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> الدخلت قريش معها في الحس خراعة وكل من نزل مكة من قبائل العرب... راجع ابن حبيب، المحبّر، ص 178-

أ ابن منظور، اسان العرب، ج 3، ص 324.

أ بغصوص التحريمات الغذائية وأكل الواع من الطعام والامتناع عن البعض الأخر في بعض المواسم الذيئية، فإنها
 من العادات القديمة التي نجدها أيضا عند الشعوب "البدائية" التي درسها دور كهايم بأمنز اليا، ونجدها أيضا في الذيانة الميهوديّة، راجع :

E. Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, p 443.

أين هشام، السيرة اللبوية، القسم الأول، ص 184.

الراجع : C. Décobert, Le mendiant et le combattant, p 187 عند المراجع : 7 وهد الحلق من العرب أي الذي يد القرب المراجع المراجع

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> وهم الحلة من العرب ذكر من بينهم ابن حبيب: تعيم كلها غير يربوع (من الحمس) ومازن وضبة وحميس وظاعنة والمغوث بن مر وقيس عيلان بأسرها ماخلا ثقيفا (من الحمس)... راجع قائمة في هؤلاء في كتاب المحتر، ص 179.

ويشير ابن حبيب إلى وجود قيائل العلمس وهم سائل أهل اليمن وأهل حضرموت وعك وعجيب وإياد بن نزار ورضعهم ابن حبيب بين الحلة والحمس : راجع ص 179 وص 181 من نفس المصدر.

الحرم وعدم الطواف بالبيت إلا في ثياب الحمس<sup>1</sup>، فإن لم يجدوا منها شيئا طاؤوا عراق<sup>2</sup>، أمّا إذا طافوا بثيابهم التي جاؤوا بها من الحلّ فعليهم القاؤها عند فراغهم من الطواف فلا ينتفع بها أحد ولا ثمس أو ثقرب وهي اللقي<sup>3</sup>، ويمكن أن ينطبق عليها صفة الرّجس لما علق بها من ذنوب ونجاسة أثناء عمليّات الطواف الهادفة في الأصل إلى النظهر، وهذا معروف في أقدم الحضارات البشريّة<sup>4</sup>، ولم يذكر ابن اسحاق كلّ جوانب نظام الحمس، التي لمّح إلى بعضها القرآن وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكنّ البر من إثقى وأتوا البيوت من أبوابها أن الحمس كانوا يقيمون لأهل الحلّ الذين يأتون حجّاجا أو عمّارا بيوتا في الحرم ويفرضون عليهم أن يدخلوها من الخلف المذاة ؟

لو تأمّلنا في جملة الموانع التي كان يفرضها أهل الحرم على الزائرين من أهل الحلّ، كمنعهم من أكل طعام جاؤوا به من الحلّ، أو الطواف في ثيابهم وإجبارهم على اقتناء ثياب أهل الحمس للقيام بذلك، يتبيّن لنا أنها موانع هادفة ومعبّرة لوضعيّة دقيقة تتجلّى خاصيّة من خلال مسألة الدّخول إلى البيوت من خلفها التي تعبّر على إرادة ذكيّة وقويّة لأهل الحمس في إقحام أهل الحلّ في الحرم لكن بصفة وقتيّة، ليصبحوا من أهله ويتقمّصوا حرمته ظاهريّا، وهذا يدلّ عليه أمر الذخول إلى البيوت من خلفها ولا من

ا يقول ابن حبيب أنه كان لكل رجل من الحلة جرامي من الحمس بأخذ ثيابه ليطوف بها. وأنّ الراسول كان حرميّ عياض بن حمار المجاشعي : راجع : نفس المصدر: ص 181.

<sup>2</sup> تقول المعرب : "لا نطوف في الثياب التي قارفنا فيها النغوب" : راجع الأزراني، /خبار مكة ...، ص 125.

<sup>3</sup> راحد ابن هشاد، السيرة النبوية، القسم الأول، ص 186 - 187.

لوحظ تبتي نفس المعلوك الديني تقريبا عد بعض الشعوب التي تم نعتها بالبدائية والتي نالت اهتمام المختصين في علم الانتروبولوجيا وعلم الاجتماع وغيره، حيث أشار دور كهايم أنه كان يُفرض في بعض الجماعات على كان من يشارك في اداء بعض الطقوس الدينية المتجرد تماما من ثيابه. وإذا ارتدى الشخص في مثل هذه المناسبات بعض الاشرطة أن الاحزمة فيجب عليه بعد اداء الواجب الديني التجرد ملها ودفئها أو حرقها. وإذا قام الشخص بتزويق جدت الماقبل المعودة إلى حياة الحل العادية: راجع :

E. Durkhlem, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, p 437.

عند الرومان واليونانيين وغيرهم وخاصة عند الشعوب السّامية القديمة. وتشهد الأثار التي خلفتها أولى الحضارات العربيّة التي ظهرت على الساحة الثاريخيّة في الشمال على رواج هذه العادة في ثقافتهم الدّينيّة :

R. Dussaud, La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam, p. 117.

والتي ظلت قائمة إلى الفترة القريبة من الإملام. وتقول مصادرنا أنه كانت للعرب حجارة منصوبة يطوفون بها ويُعترون عندها يستونها الأنصاب، ويستون الطواف بها الثوار ونذكر ممّا جاء من شعر بخصوص هذه العادة ما قاله عامر بن الطّتيل، وكان أتى غَنِيَّ بن أعصار أيوما فوجدهم يطوفون بنصب لهم فبُهر بجمال فنياتهم وهنّ يطفن به :

ألا يا ليت أخوالي غنيًا عليهم كلما أمسوا دَوَال

هشام الكلبي، كتاب الأصنام، ص 42.

ويبقى السَوَّال مطروحا : إلى مَا كان يرمز إليه الطواف؟ فهل كان عمليّة تطهّر أم تعويطا للشيء المغتّس الذي يطوفون حوله؟ ام رمزا الإنتجام المجموعة وتماسكها حول ما يصنع لحمتها؟ 5سورة البقرة، الأية 189.

أبوابها كاصحابها الحقيقيين ويرمز ننك إلى تعلك وهميّ غير حقيقيّ للمكان يرتبط بفترة معيّنة وهي المحجّ لأسباب هادفة ومعروفة.

وبيرز من خلال الموانع التي فرضوها على أنفسهم أيضا والتي أضفت عليهم حرمة خاصة مرتبطة بالبيت والحرم المكي، شعورهم بالترقع على أهل الحل بتحريمهم على أنفسهم السكن في بيوت الشعر التي ترمز إلى البداوة، والإقامة في بيوت الأدم المعبّرة عن وضعيتهم كحُضرً 1.

لقد استغلت قريش بذكاء الذين وما يخوله لها من امتيازات لترسيخ هيمنتها على بقية القبائل العربية وحتى تكون هذه الهيمنة منيعة الصفتها بالموروث الذيني الهام، المتجدر في الذاكرة الجماعية ولحاطت نفسها بنظام دقيق من الممنوعات التي لم تكن غريبة تماما عن العرب، بل تم استنباطها من محيطهم الثقافي ومن دين العرب.

## طقوس الإدرام والتُدرّم هي الثقافة الدينيّة العربيّة

لم يكن التحرّم غربيا عند البدو وسبق أن تعرّضنا إلى أمثلة تخص هذه المعادة القديمة في الباب الثاني من هذا البحث، ممّا يبيّن أنّ التحرّم لم يكن مرتبطا فحسب بأداء بعض المناسك الدّينيّة كالتصحية والحجّ، بل كان ضروريّا عند القيام بأيّ عرف يقسه المجتمع العربي وخاصة الثار الذي يشكل عنصرا هامًا في دين العرب.

ويستدعي المتحرّم أو الإحرام التقيّد بسلوك معيّن يستند إلى قواعد دقيقة ترمز إلى الوضعيّة الخاصيّة التي يصبح عليها المتحرّم ويمكن أن تختلف شروط التحرّم لأداء واجب الثار عن شروط الإحرام للدّخول في الفضاءات المحرّمة لأداء مناسك العمرة أو المحجّ أو للتضحية، لكنه اختلاف لا يتعدّى الشكل لأنّ المعنى واحد وهو الالتزام بجملة من الموانع والباع سلوك معيّن طيلة فترة التحرّم أو الإحرام أقل ومن بين شروط الإحرام التي تشترك فيها العديد من الثقافات الدّينيّة علصر التطهر الطقسى الذي اتخذ

T. Fahd, La Divination Arabe, p 127 - 128 : راجع 1

وهي هيمنة مشحونة بطابع اقتصادي- تجاري معروف تثبثت به قريش عند تصديها للإسلام وهذا واضح من خلال موقفها من الآية التي نارت بعد حبّة الوداع التي نصبّها "إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد علمه هذا، وإن خفتم عيلة" سورة التوبة، الآية 28، (سبق وأن تعرّضنا إلى هذه الأية عند ذكرنا للفتوحات) فقال الناس: "لتنقطعن عنا الأسواق، فلتهلكن المتجارة، وليذهبن ما كنا نصيب فيها من المرافق"، فرد عليهم القرآن: "وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من قضله" نفس المتورة، نفس الأية: راجع ابن هشام، السيرة النبويّة، القسم الثاني، ص 543.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> نشير مثلا إلى بعض شروط الاحرام لأداء مناسك الحيج التي حافظ الإسلام على أغلبها كالإنتهاء عن الرّفف وما وراء من أمر النساء وعن التطيّب بالطبّب وعن لبس النّوب المخيط وعن صيد الصيّد... راجع ابن منظور *السان العرب*، ج 3، ص 139.

شكلا خاصًا عند الشعوب السّامية القديمة التي استوطنت بالمنطقة بسبب ندرة الماء، وسبق أن أشرنا إلى أهميته عند العرب القدامي كعنصر رئيسيّ من عناصر التنظيف والزّينة وهي أهميّة راسخة في الموروث الثقافي الديني لإرتباطها بسنّة إبراهيم أ

وزاد الإسلام في إثبات أهمية التطهر واعتبره شرطا ضروريا لأداء جميع الفرائض التينية كالصلاة والصبوم والحج وحتى لقراءة القرآن ويعتبر الماء أيضا عنصرا رئيسيا في النطهر من الرجس والنجاسة أو الجنابة الناجمة عن الحيض أو الجماع ويدخل التحرم والإحرام في إطار الطقوس السلبية المتمثلة في المتع والامتناع، ذلك أن أداء الواجبات الهامة في دين العرب ثارا كانت أو تعبدا، يتطلب عزوفا تاما عن الدنيا ولذاتها، وينجر عن ذلك حرمان الذات طيلة المدة التي يستغرقها أداء ذلك الواجب.

وتبدو الطقوس السلبيّة المبنيّة على فكرة الحرمان وسيلة للدّخول في الطقوس الإيجابيّة باعتبارها الهدف الرئيسي للأولى وتعمّق أميل دور كهايم في دراسة هذه الفكرة للوصول إلى نتيجة دعمتها البحوث التاريخيّة والدّراسات الميدانيّة، تتمثّل في أنّ

ا راجع ص 88 من هذا البحث.

<sup>2</sup> راجع ابن حبيب، *المعتبر* ، ص 329.

لا نعرف الكثير عن الصلاة في الفترة الجاهلية باستثناء ما لمتع الميه القرآن عند قوله: "وما كان مسلاتهم عند البيت إلا مكاء و تصدية". سررة الأنفال الآية 35.

ويتطلب موضوع الصلاة بحثا وتحصصا لأهميّته، ويبدو حسب قود فرري ديممبيئز أن الرسول أخذ الصلاة عن الممسيحيّين. وكانت نقام في بداية الدّعرة الإسلاميّة مرّتين في اليوم واحدة عند شروق الشمس والثانية عند غروبها، وقد يكون ذلك استردادا الملقس دينيّ قديم لم ينساه العرب في تلك الفترة له علاقة بعبادة الشمس (وهذا شكرناه بخصوص الحجّ أيضا) راجع :

M. Gaudefroy - Demornbynes, Les Institutions musulmanes, p 66.

وحدّد الإمسلام مواقيت الصلاة بصفة نهائيّة وجطها خمس مرّات في اليّوم. راجع أبن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 397 - 398.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> الصوم في اللغة هر الإمساك عن الشيء والترك له وكان العرب القدامي يعرفونه بهذا السعني رورد ذكره في الشعر الجاهلي: راجع ابن منظور، اسان العرب، ص 445 - 446.

والصوم أيضاً من طقوس الحرمان التي يتعنب الشخص في أدائها, وهي طقوس قديمة موجودة في العديد من الصعنمارات البدائية راجع : . Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, p 446. الحضارات البدائية راجع : . 6 ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 4، ص 161 : انظر اغتمال عمر لإحرامه ولدخوله مكة ولوقوفه بعرفة.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> لمّا علم عمر بن الخطاب بإسلام اخته فاطمة وختله سعيد بن زيد غضب وذهب اليهما فضرب أخته فشجّها، ثمّ ندم وطلب منها أن تحطيه الصحيفة لينظر إلى ما جاء به "محمد"، فقالت: "لا أفعل حتى تغتمل فإله كتاب لا يمسته إلا طاهر"، فاغتسل عمر : البلاذري، انساب الأشراف، ج 10، ص 288. ولا بدّ أن عمرا كان يعرف هذا العنصر الهام في الثقافة الدبئية العربية وإلا لما اغتسل.

آراجع ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 282 و293 وج 5، ص 120. ويبدو أن الرسول كان ينتمل من كان جماع ولا يباشر زوجة من زوجاته إلا بعد الاغتمال من جماع الزوجة المتابقة : راجع نفس المصدر، ج 8، ص 173.

فركد على جانب ثراء اللغة العربية فحرمان من حرم وإحرام وتحرم...

الطقوس الدينية سلبية كانت أو إيجابية تؤذي كلها في جميع الحضارات إلى الثرفيع من الشحنة الذينية عند الأشخاص<sup>1</sup>.

ولم تكن مؤسسة التحريم تشمل الفضاءات الذينية وما تحتوي عليه من جهاز ديني أصنام ومذبح، والأشخاص فحسب، بل كانت تشمل أبضا الحيوان الذي لا تفوتنا فرصة التأكيد مجددا على الدور المحوري الذي لعبه في حياة العرب القدامى وبنائهم النكري والثقافي.

## الحيوانات المحرّمة عنه العرب القوامب

تذكر المصادر العربيّة القديمة أصنافا من الحيوانات المحرّمة وُضيعت لها اسماء دقيقة ومعبّرة يذكرها القرآن وهي السّائبة والبحيرة والوصيلة والحامي ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولاحام<sup>2</sup>.

## \* السّائيت \*

يقول ابن اسحاق الستائبة الذاقة إذا تابعت بين عشر إناث ليس بينهن ذكر، سُيَيت فلم يُركب ظهرها، ولم يُجزّ وبرها، ولم يُشرب لبنها إلا ضيف<sup>4</sup>. ولا ثمنع الستائبة عن ماء أو كلإ ويُنزع من ظهرها فقارة أو عظما، فتُعرف بذلك<sup>5</sup> ولا نعتقد أنّ ذلك كان عزوفا عنها بل تكريما لها.

ونقرأ في لسان العرب أنّ السّائبة المّاقة التي كانت تُسيّب في الجاهليّة لنذر ونحوه وكان الرّجل إذا نذر لقدوم من سفر، أو برء من مَرَض أو غير ذلك، قال : ناقتي سائبة، فلا تمنع من ماء ولا مرحى ولا تُحلّب ولا تُركب<sup>6</sup>.

E. Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, p 442 : اللهجي

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>سورة المائنة، الأية 103.

<sup>\*</sup> متقرّعة عن جذع "س مي ب" : العنيب : العطاء. والعرف والفاظة... ويقال ساب الماء وانساب إذا جرى... وسيّب الشيء : تركه يسبب حيث شاء... راجع : ابن منظور، *اسان العرب، ج 6،* ص 450.

أين هشام، السيرة اللبريّة، القسم الأول، ص 82.

أ ابن منظور، اسان العرب، ج 6، ص 450.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> نفس المصدر، نفس الصفحة: ولذكر بما أشراء إليه أنفا بنصوص الرجل إذا أعتق عبدا وقال: هو منائبة، والا يكون والازه المعتقه، ويضع ماله حيث شاء, وأصله من تسبيب الدواب وإرسالها تذهب وتجيء حيث شاءت. راجع نفس المصدر، نفس الصفحة.

#### البحيرة

البحيرة بنت المتانبة التي تلدها بعد أن تسيب فيُخلى سبيلها مع أمّها، فلا يُركب ظهرها ولا يُجزّ وبرها ولا يُشرب لبنها إلا ضيف مثل ما فيل بأمّها وكانت تشق أذنها طولا فتعرف بذلك ويذكر ابن منظور أنّ لحمها يُحرّم على النساء ويُحلل للرّجال، فإذا ماتت حلت للنساء و لهذا التحريم رموزه التي يصعب فتها والتي يُمكن إدراجها في إطار النظرة الازدواجية للعنصر الأنثري في الفترة القديمة، واعتباره عنصرا مُحبّذا ومُخيفا في نفس الوقت ولنا عودة لهذه الفكرة لاحقا

#### الوصيلة

اختلفت التفاسير الواردة في المصادر حول مفهوم الوصيلة ويقول ابن اسحاق: الوصيلة الشاة إذا اتأمت جاءت بإثنين في بطن واحد عشر إناث متتابعات في خمسة أبطن، ليس بينهن ذكر، جعلت وصيلة قالوا: قد وصلت ، فكان ما ولدت بعد ذلك للذكور منهم دون إناثهم إلا أن يموت منها شيء، فيشتركوا في أكله، ذكورهم وإناثهم أيروى حسب ابن هشام أن ما ولدت بعد ذلك لذكور بيبهم دون بتاتهم ويخالف ابن هشام أبيه عندما يقول الوصيلة التي تلد أمها إثنين في كل بطن، فيقولون وصلت أخاها، الإناث منها، ولنفسه الذكور، فتلدها أمها ومعها ذكر في بطن، فيقولون وصلت أخاها، فيسيّب معها، فلا يُنتفع به ويبرز الاختلاف بين التفاسير بصفة جلية في لسان العرب في عدة جزئيات كعدد الأبطن وماهر محرم على النساء تناوله حليها أو لحماه، وإن ما يُلفت انتباهنا في كل ذلك هو ذلك التمييز الجليّ بين العنصر الذكوري والعنصر ما يُلفت انتباهنا في كل ذلك هو ذلك التمييز الجليّ بين العنصر الذكوري والعنصر ما يُلفت انتباهنا في عمق ما كان يرمز إليه من خصوصيات تقافيّـة متجدّرة في

ابن هشام، السيرة النبوية، ج 1، حن 82.

ألبحر في كلام العرب الشق... ومنه قبل التاقة التي كانوا يشقون في أذنها شقا بحيرة... وقبل البحيرة من الإبل التي بحرث أذنها أي شقت طولا... وقبل: البحيرة الشاة إذا ولدت خمسة أبطن فكان آخرها ذكرا بحروا أذنها أي شقوها ولركت فلا يمستها أحد: ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 324 - 325.

<sup>3</sup> نفس المصدر ، نفس الصفحة .

أوصل من الوصل : ضد الهجران... والوصل خلاف الفصل... والتواصل : ضدّ التصارم... راجع نفس العصدر ،
 ج 15 مس 316 - 318.

<sup>5</sup> ابن هشام، السّبرة النبويّة، القسم الأوّل، ص 82.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> نفس المصدر ، نفس الصفحة.

<sup>7</sup> المصدر نفسه، م*ن* 83.

<sup>8</sup> راجع ابن منظور ، لسان العرب ، ج 15 ، ص 319.

اللاوعي الجماعسي، تجرّدت من معناها الأصلي وظلت في شكل رمدوز مبهمة يعسر فكها وعقلنتها، إلا أنّ ذلك لا ينفي أنه كان لها منطقها الخاص.

## \* الحامي<sup>1</sup>

قال ابن اسحاق الحامي : الفحل إذا نتج له عشر إناث منتابعات ليس بينهن ذكر، حمى ظهره فلم يُركَب، ولم يُجز وبره وحُلي في إبله بضرب فيها، لا يُنتقع منه بغير ذلك<sup>2</sup>.

ولا نلاحظ تمبيزا في ما يخص جنس ما ينتجه الفحل ذكرا أم أنثى في التفسير الوارد في الطبري<sup>3</sup> وكذلك في لسان العرب، فيقول ابن منظور الحامي الفحل من الإبل يضرب الضرّاب المعدودة قبل عشرة أبطن، فإذا بلغ ذلك قالوا: هذا حام أي حمى ظهره فيترك فلا يُنتفع منه بشيء ولا يُمنع من ماء ولا مرعي<sup>4</sup> وقبل أيضا الحامي من الإبل الذي طال مكثه عندهم وقبل إذا لقِحَ وَلَدَ وَلَدِه فقد حَمَى ظهره ولا يُجَزّ له وبَرَ ولا يُمنع من مَرْعَى<sup>5</sup>.

ويتضح من خلال ذلك أنّ إحاطة الحامي بالمنع هو من باب الإكرام له والشكر لما ساهم به في الإنتاج الرّعوي، أمّا بالنسبة للحيوانات الأخرى فيتجلّى لنا من خلال ما ذكره ابن إسحاق أنّ فصلها عن الحلّ وتحريمها بإحاطتها بكلّ الموانع المذكورة وتسييبها يمكن أن يكون سببه إكثارها من إدخال العنصر الأنثوي في الوجود وهو عنصر نافع من الناحية الاقتصاديّة باعتبار الأنثى بطنا منتجا، لكنه مُخيف في نفس الوقت يجلب القلق لذلك يقع التقرّب به للآلهة ويمكن أن تكون هذه الجذور الذينيّة البعيدة والعميقة من وراء فكرة التمييز بين العنصر الذكوري والأنثوي، ليس في ما يخص الحيوان فحسب بل في ما يخص الإنسان أيضا، وإنّ هذا الرّاي في حاجة لمزيد من الذعم أمام غياب الحجم الكافية، خاصة وأن الإسلام حرّم مثل هذه الممارسات<sup>8</sup>، مما .

أ من حمي الثميء حميا... ; منعه ودفع عنه... ويقال شيء حمي أي محظور لا يقرب : نفس المصدر، ج 3، ص 348 - 349.

أين هشام، السيرة النبوتية، ج 1، ص 83.

<sup>3</sup> الطبري، تاريخ الطبري، ج 3، ص 303.

ابن منظور، اسان العرب، ج 3، ص 350.

<sup>5</sup> نفس المصدر ، ص 350 - 351.

<sup>&</sup>lt;sup>0</sup> نهى الإسلام ونقد هذا السلوك وعده من باب الكفر والافتراء على الله بالكذب : السائدة، الأية 103، كما نقد التمييز الذي وضعه القدامي بين الذكر والالنثى : "وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا ومحرّم على أزواجنا وإن يكن مبتة فهم فيه شركاء سيجزيهم وصفهم إنه حكيم عليم". سورة الأنعام، الآية 139، ويظل الغموض حائما حول القصد القديم من هذا المسنيف.

يفسر صمت المصادر العربية والإسلامية.

ويبرز من خلال ما سبق أهمية الاقتصاد الرعوي في الوسط الذي ظهر به الإسلام واستغلال العرب القدامي بذكاء لعامل الدين للمصلحة الاقتصادية وإن كان ذلك بصفة لاوعية لأن ما يظهر من خلال كلّ التحريمات المذكورة هو العامل الذيني البارز بقوة ووضوح.

وإلى جانب هذه التحريمات الدقيقة التي شملت الأصناف الحيوانية المذكورة تخضع الحيوانات المخصيصة للهدي والتضحية لتحريمات تشبه تلك التي يخضع لها الإنسان عند إحرامه فكانت تُفصل عن الحلّ عن طريق رموز خاصة ومعبّرة عن وضعها الذي أصبحت عليه، يفهمها الناس في ما بينهم ولم يكن ذلك الفصل عفويًا وإن غلب عليه الشكل الديني.

#### تحريم ألفدع

تعرف الضنحيّة التي يتمّ نحرها أثناء موسم الحجّ أو في مناسبات أخرى باسم الهدي  $^1$ . وتتفرّع الكلمة عن جذع هـ د ي ومعناه قاد ووجّه  $^2$  ويهمنا هذا المعنى بالذات لربطه بمفهوم قيادة الهدي أو سياقته  $^3$ ، التي كانت تستجيب إلى أعراف وتقاليد دقيقة وثريّة من حبث الرّموز الذالة عليها وأهمّها ما عُرفَ بتقليد الضنّحيّة أو اشعارها والهادف أساسا إلى فصلها عن عالم الحلّ وما يليه من طقوس تحريمها، واضفاء طابع القدسيّة عليها قبل نحرها.

ويتمثل تقليد الهدي في تعليق نعل<sup>5</sup> أو قطعة جلد في رقبة الدّابة التي تُساق التحر ويمكن أن يكون التقليد أيضا عن طريق قلادة من نبات من شجرة السامورا خاصتة وهي شجرة مقدّمة على ما يبدو وتعرف أيضا بالطلح<sup>6</sup>، أو بقلادة مصنوعة من

انظر الفصل السابق.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> راجع ابن منظور؛ أسان العرب، ج 15؛ ص 58 - 60.

<sup>3</sup> ذكر ابن استحاق أن الرسول ساق معه الهدي أما خرج في اخر العثة السادسة بعد الهجرة معتمرا أيطم الناس أنه يرد زيارة البيت : راجع ابن هشام، السيرة النبرية، النسم الثاني، ص 308 - 308.

الإشعار : الإعلام والشعار : العلامة ... راجع ابن منظور ، لسان العرب ، ج 7 ، ص 135.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> وهي عادة سامية قديمة يمكن ربطها بعملية الطواف. أو يعا ورد في القرآن بخصوص موسى الذي امره الله بنزع نطيه في الوادي المقدس: صورة طه، الأية 12. وما يشهير إليه ذلك من معنى ضرورة التجرد من ثبلب الحلّ بصفة عامة لبابدا أو نعالا، عند الإتصال بالعالم. راجع أيضا: M. Gaudefroy - Dernombynes, Mahomet, p 501

الستمرة من شجر الطلح الذي ورد ذكره في القرآن ; "وطلح منصوب" سورة الواقعة، الآية 29.
 ويبدو أنه شجر الموز : راجع ابن منظور، لعمان العرب، ج 8، ص 180، والمتمر ضربة من الشجر صفار الورق قصار الشوك وله برمة صفراء يأكلها القاص، واحدته معثرة وبها منمي بعض الرّجالي مثل سمرة بن جندب وهو

الصوف الملون مع تفضيل واضح للون الأحمر أما بخصوص الإشعار الذي يُكون مع التقليد طقسا دينيًا موحدا، فيتمثل أيضا في وضع علامة على الذابة كأن يشق جلدها أو تطعن في أسنمتها في أحد الجانبين بمبضع أو نحوه حتى يظهر الذم فيلطخ به جلد الحيوان أو صوفها إذا كانت شاة، فيعرف أنها هدي وتعرف هذه العمليّة أيضا بالوسم ممّا يرجّح أهميّة الجذور الذينية لهذه العبارة المتفرّعة عن الجذع و س م، والتي تستعمل في مجالات عديدة ومتتوّعة كما هو مذكور في المعاجم العربية القديمة 4.

ولا تفوتنا الإشارة إلى طريقة أخرى تكميليّة كان يستعملها العرب القدامي لإشعار الهدي وتحريمه، تتمثل في إلقاء كساء عليه وتعرف العمليّة بالتجليل<sup>5</sup>.

ويبدو حسب دراسة قديمة، لقود فروى دممبينس<sup>6</sup> أنّ العرب كانوا يكسون بالجلال الكعبة عندما يقع نحر الضنحايا أمامها<sup>7</sup>.

يُضفي التقليد أو الإشعار والوسم وغيره، على الحيوان طابع التحريم ويحميه بذلك من كلّ عمليّات النهب التي يمكن أن يتعرّض لها وهو يُساق ليذبح، إذ يُصبح بذلك منفصلا عن عالم الحلّ ويحرّم نهبه واستغلاله لأسباب دنيويّة.

راوي وابن سَمْرة وهو من الشَّعراء العرب... كما تُسمَّي العرب طلحة : راجع نفس المصدر، ج 6، ص 360 وج 8، ص 181.

فهل يمكن ربط هذه الأسماء وما يُشاكلها بأصول طوطميّة قديمة لسيت ؟

راجع نفس المرجع، ص 501 - 502. ويذكر أنّ الأشخاص كالوا عند مغادرتهم مكة يتقادون بتشرة شجرة حتى يكونوا في مامن من غارات البدو.

لا يبدو أن عائشة كانت تصنع هذا النوع من القلائد رغم حث القرآن على أن تكون القلائد من المنتوج المهاشر
 للأرض: سورة المائدة، الأية 2,

ولا بدّ أن نشير من جديد إلى أهميّة اللون الأحمر كلون رمزي لكلّ ما هو خصوصيّ في الثقافة العربيّة القديمة وسبق أن تعرّضنا لذلك عند دراستنا لموسّعة البغاء في الجاهليّة في القسم الأوّل من هذا العمل، فهل يمكن الاستناد إلى ذلك للتفكير في إمكانية وجود أصل دبنيّ مشترك لمؤسّستي التضحية والبغاء ؟

ابن منظور، السان العرب ، ج 7، ص 135. وراجع : J. Chelhod, Le sacrifice chez les Arabes, p 62. وراجع : 135 وراجع : الله كان يسم إبل الصدقة أي يعلم عليها بالكيّ... والعيسم المكواة أو النشيء المؤسم به المؤواب... راجع : ابن منظور، السان العرب، ج 15، ص 302.

 <sup>﴿</sup> راجع ابن منظور ، أسأن العرب ، ج 15 ، ص 301 - 305.

تجليل الذائية هو إلياسها الجل المصان به وهي لغة تميمية معروفة. وفي الحديث أنّ الرسول جثل فرسا له مبيق بردا عدنيا... راجع : ابن منظور ، لسان العرب ، القسم الثاني، ص 336 و هو من باب المتعظيم باعتبار الجدع جثل ومعناه عظم والجليل من صفات الله : راجع نفس المصدر ، ص 334.
 أنظ .

M. Gaudefroy-Demombynes, "Le volle de la Kaaba", in Studia Islamica, II, 1954, p5-22.

7 وهي عادة دينيّة قديمة كانت رائجة في الشرق السامي القديم عدد النيهود والتصارى: راجع نفس المرجع، ص 6. وتجدها عند العرب القدامي بعلاقة مع الذين أيضاء فكانت تُغطي فيّة السيّد لإضفاء طلبع القدامي بعلاقة مع الذين أيضاء فكانت تُغطي فيّة السيّد لإضفاء طلبع القدامي التمثل في الكاهن العربي كساءا على رأسه أثناء تكهّه... ونشير أيضا إلى خاصية مشتركة عند كلّ الستاميين القدامي التمثل في غطاء الرأس عند المنساء في المواسم الذينيّة وهذا موجود عند المتدريّين وأثبتته النتائش: راجع : Penétration des Arabes en Syrie, p 117

ويبدو أنّ الغطاء كان يشكل بالخصوص فاصلا بين الحلّ والحرم.

ويتبين من خلال الرّوايات الواردة في مصادرنا مدى تقديس المجتمع العربي القديم لصفة التحريم الماصقة بالهدي إلى حدّ استعمال هذا الأخير كمثل التشبيه، فيقال: فلان هَدْيُ بني فلان و هَدِيُهم أي جارهم يَحْرُم عليهم منه ما يحرم من الهَدْيُ 1.

شكل التحريم مفهوما عميقا وهامًا في الثقافة العربية ورغم مظهره الذيني البارز الذي لا مجال للشك فيه فإنه يُخفي في طياته أهدافا اقتصادية واجتماعية تبدو ضمنية وهي تعبر عن تعامل ذكي ولامع للإنسان العربي في تلك الفترة والبيئة الخصوصية مع مختلف مكوناتها الطبيعية والبشرية، مما يُفسر الطابع الشمولي لهذه المؤسسة التي كانت تشمل الفضاء الجغرافي والزماني الأشهر الحرم والإنسان والحيوان لإخضاع كل هذه العناصر لمستوجبات المصلحة المشتركة التي يفرضها التعايش الجماعي في غياب مؤسسة الذولة ودواليبها.

أبن منظور؛ ليمان العرب؛ ج 15؛ ص 63.

#### ضاتمت الباب الثالث

جمع دين العرب كل القيم والعادات والمعتقدات التي وحدث عرب شمال شبه الجزيرة العربية في الفترة السابقة للإسلام، وهو توحيد يتنافى تماما مع ما عُرفوا به من تشتت تراكيبهم الاجتماعية.

وتجلى هذا التوحيد في شكل منظومة ثقافيّة ذهنيّة تعكسها جملة من الرّموز التي كان يتخاطب بها العرب القدامي ويفهمونها فيما بينهم رغم تفرّقهم الجغرافي وتنظيمهم القبليّ.

#### كيف حصل ذلك ؟

ما من شك في أهمية الدور الذي لعبته القاعدة الطبيعية التي كانت الأس الذي البنت عليه الثقافة العربية العابرة وفرضت على سكان شبه الجزيرة العربية نمط عيش البداوة كخيار أوحد في بيئة صحراوية نفرها العربي في الأول ثم تعود عليها وتاقلم معها وتبتاها بكل عناصرها التي تكونها شمسها المُحرقة ومياهها الندرة ورمالها الرّخوة والحيوان الذي شكل العنصر الأهم في حياة العربي، فكان رفيقه الوحيد وثروته التي تتنقل معه في دروب الصّحراء بحثا عن الماء والمرعى، فكن له كل الحب والإعجاب وطبيعي أن يكون له تأثير كبير في نحت تراكيبه الدّهنية وتحديد ملامح والإعجاب وطبيعي أن يكون له تأثير كبير في نحت تراكيبه الدّهنية وتحديد ملامح ثقافته على مرّ السّنين.

وترك الحضور الطويل للحيوان في حياة العرب القدامى آثارا عميقة في تقافتهم، صمدت في وجه الزمان والمكان في شكل رواسب ورموز ثابتة لم تزل حتى بعد تبنّي العرب حياة الاستقرار في صدر الاسلام ويتماشى هذا مع ما أشرنا إليه آنفا بخصوص جدليّة العلاقة القائمة بين البداوة والاستقرار في الثقافة العربيّة القديمة والتي كان دين العرب مرآة عاكسة لها ولا يُمكن تفسير هذا إلا بالبطئ الشديد الذي تتحوّل على نسقه الذهنيّات، ومهما تحرّلت فهناك رواسب تظل عالقة تشير إلى الأصل البدوي العميق للثقافة العربيّة، فمؤسّسة كالحجّ مؤسّسة بدويّة في الأصل، كانت تسيطر عليها عند ظهور الاسلام قبيلة تميم التي يشكلها البدو الأقحاح، نبناها حُضَّرُ شبه الجزيرة العربيّة واقرّها الاسلام.

وكذلك التضحية التي شكلت بدورها ركنا أساسيًا من أركان دين العرب، جاءت صدى لماضي إنساني بعيد ومشترك وتُظيف إلى هذا التحريم كمفهوم عميق وشامل أيضا، نجده في كلّ الأديان القديمة بدائية وكيري، اتّخذ طابعا خاصتا في الثقافة

العربية واستغله العرب القدامى بذكاء كبير لخلق توازن بيني وإنساني في وسط لم يكن يعرف نظام الحكم المركزي ودواليب الذولة.

وتواصلت هذه المؤسّسات حتى بعد زوال دواعي وجودها وتغيّر نمط حياة المعرب ونظام عيشهم. كان دين العرب موروثا جماعيّا وعلامة انتماء إلى ثقافة ما ألها خصوصيّاتها وساهم هذا الدّين في أوامر توثيق وشائح القربي بين عناصر المجموعات العربيّة قبيل الإسلام.

يبقى أن نتساءل عن دور العوامل الأخرى والتأثيرات الخارجية التي ساهمت إلى جانب القاعدة الطبيعيّة المفرزة للثقافة العربيّة على مرّ المتنين في تهيئة عرب القرن المدّدس ميلادي للتّجرد عن جاهليتهم وتبني الإسلام.

#### الخاتمة

يُفضي هذا البحث إلى مجموعة من النثائج والاستنتاجات التي قد تُشكل محاور ابحاث مستقبليّة.

ففي ما يتعلق بنتائج طريقة التقصي الإنثروبولوجي للمائة التاريخية، تبقى رغم كلّ الإضافات التي يُمكن أن تقدّمها للباحث محدودة لصعوبة تطويعها لتلك الفترة الذمنية الغابرة، لا سيما وأنّ المصادر لا تسمح بمتابعة وتدقيق تطور الظواهر التي تناولناها بالنرس على الصعيد الزمني والإحصائي ورغم كلّ ما يُقال حول الأسس المشتركة للجماعات البشرية، بسبب ثبات الجانب الغريزي في الإنسان وأهميّته في تكوينه، فهناك مُعطى هامًا يتمثل في عامل التباعد الزمني والجغرافي بل وحتى القرنين، فهناك مُعطى هامًا يتمثل في عامل التباعد الزمني والجغرافي بل وحتى القرنين التاسع عشر والعشرين كانت تعيش في معازل، في حين لم تشكل الجزيرة العربية معزلا كثيما بالنسبة للمؤثرات الأجنبية وإن تمّت على وتيرة بطينة ويُستنج هذا العربية معزلا العثور على تشابه مُثير بين جوانب عديدة من ثقافة العرب القدامي وثقافات الشعوب المجاورة وهذه نقطة في غاية الأهميّة تثبت أنّ الجزيرة العربيّة كانت مُلتقى كلّ الحضارات القديمة الهنديّة واليونانيّة والرّومانيّة والفارسيّة والمصريّة القديمة.

فرغم كونه طرفيًا، لم يكن المجال العربي هامشيًا، وإن كان نسق نسرب التأثيرات الذي ساهم فيه تدجين الجمل بدرجة هامة، متفاوتا في سرعته بين مختلف أجزانه الأمر الذي يُفسر البطء الذي وصلت به إلى المنطقة العربية الوسطى المتعزلة نسبيًا عن الأطراف الشمالية والجنوبية المتاخمة للحضارات الكبرى والمنفتحة على البحار في حين كانت المجالات المخابر التي انطلقت منها التظريّات الأنثروبولوجيّة نائية حقا من الناحيتين التاريخيّة والجغرافيّة وهي مجتمعات خاضعة بصفة مباشرة لضعغوط العوامل الطبيعيّة، بينما كان خضوع العنصر العربيّ لها نسبيًا وخلافا لها كانت القاعدة الاقتصاديّة العربيّة أكثر تنوعا فالذين لعتوا بالبدائيّين يعيشون على القطف والصيّد بينما كان العرب القدامي يعيشون على الانتجاع الرّعوي الذي سبقته مرحلة تدجين الحيوانات وهي هامّة، كما عرفوا الزرّاعة الواحيّة والتدمريّة والتجارة القوافليّة التي كانت من وراء نشأة أولى الحضارات العربيّة كالبطيّة والتدمريّة والكتابة في الأطراف الشماليّة والحسارات الأجنبيّة في الجنوب، وهي حضارات الأجنبيّة بنسبة هامّة، لكن المحرب حلّي وإن ارتقوا بحضارتهم إلى ذلك المستوى، فإنهم حافظوا على عناصر لكن المحرب حلّي وإن ارتقوا بحضارتهم إلى ذلك المستوى، فإنهم حافظوا على عناصر لكن المحرب حلّي وإن ارتقوا بحضارتهم إلى ذلك المستوى، فإنهم حافظوا على عناصر لكن المحرب حلّي وإن ارتقوا بحضارتهم إلى ذلك المستوى، فإنهم حافظوا على عناصر

قديمة من ثقافتهم الدّينيّة خاصّة، جاءت صدى لأصلهم العربيّ الذي تماثل، إلى حدّ كبير، مع البداوة باعتبارها الأساس.

ولا يهم البحث في أسباب اندثار هذه الدّول في سياق هذا العمل بالذات إلا أنه يُمكن أن يكون موضوع دراسة هامّة ومُفيدة ومن المؤكد أنّ البعض من هذه الأسباب يتمثل في أهميّة مساهمة العتصر الأجنبيّ في تكوين هذه الحضارات، حيث بدت من خلال ما خلفته من آثار فحمة دخيلة وبعيدة عن أصلها البدويّ.

ولا تتنافى البداوة مع الحضارة لكنها كانت حضارة من نوع خاص كما بينا ذلك ولا يُمكن البيئة مقارنتها أو وضعها في نفس المستوى الذي كانت عليه تلك المجتمعات المخابر التي شملتها الأبحاث الأنثروبولوجية مؤخرا، ويجب أخذ ذلك بعين الاعتبار في كل الدراسات التي تتوخى هذا المنحى والتي تستدعي عدم الاقتصار على علم واحد مساعد لفهم التاريخ، بل تظافر كل العلوم التي تناولت الإنسان بالدرس بدون استثناء وتظل نتائج هذه الأبحاث خاضعة دائما للسبية في انتظار اكتشافات علمية جديدة قد تدعمها أو تُفتدها.

ولكن كيف بدت الجزيرة العربية في القرن المتادس ومطلع القرن الستابع مسلادي ؟ لقد كان المجتمع العربي مجتمعا متطورا ومتهيئا لقبول الدعوة الإسلامية الجديدة وهو تطور يبرز على المستويين المؤسساتي والعقائدي اللذين يعكسان نضجا عقليًا وتفتعا فكريًا فعلى مستوى مؤسسة الزواج لشير إلى جانب التقنين والتراجع التدريجي لأصناف عدة من الزواج الجاهلي مهد الطريق للإسلام لتحريمها، إلى تثمين للرغبة والممارسة الجنسية والمتعة في مختلف أبعادها وهي أمور جاءت في غاية من الذقة والجرأة قياسا بما هو عليه الحال اليوم كل هذا يؤكد حسًا مرهفا وتثمينا للضرورات الطبيعية ويصور مجتمعا مبيحا ومتساحا وإنسانيًا إلى أبعد الحدود.

كما أبرزت دراسة أطراف الزواج واستراتيجياته ودوره في خلق النحمة والقرابة بين مختلف العناصر التي كان يتشكل منها المجتمع العربي سعيا مُلحا إلى التكافل والتضامن، تلك القيم التي تعكسها مبياسة الأحلاف التي تخترق المؤسّعة القبليّة وهي من مؤشّرات الاستعداد لتبنّي فكرة الدّولة والنظام المركزي، أي إلى مرحلة تتخطى الإطار القبليّ الضيّيق إلى أفق أرحب وأكثر انسجاما مع الظرفيّة التاريخيّة والاقتصاديّة الجديدة التي تعيشها المجموعات العربيّة وقد تعكس هذه السياسة إرادة تجاوز مرحلة العنف والعدوائية وتوقا إلى السلم، سبق الإسلام بكثير، عبرت عنه بعض المؤسسات الجاهليّة الاثنية وكذلك بعض القيم الحربيّة منها البقيّة والدّينيّة الأشهر الحرم التي تُخفي في طيّاتها كذلك أبعادا اقتصاديّة وتطلعا إلى الأمن على الأنفس والمال

والأتعمام.

اقتحم الإسلام إذا مجتمعا مُتهيّنا لقبول الدّعوة وفكرة الدّولة واكتفى تغريبا بتطويع مؤسّساته بصفة تدريجيّة لم تكن هادئة تماما، بل تخللتها فترات عنف توجّتها حروب الردة التي مثلت أسلمة داخليّة ونهائيّة وما استيعاب العرب لمبادئ الإسلام خلال فترة وجيزة (لا مؤشّرا عن إستناد الدّولة الناشئة إلى قيم قريبة من المجتمع العربي ومنبثقة عنه، فمكنها ذلك من التحوّل من حالة دفاع إلى وضعيّة هجوم وشكلت القبيلة بفضل قدراتها التنظيميّة الغائقة ومرونتها، أداة رفيعة من أدوات الدّولة الجديدة في توستعها، إلا أنها حملت في طياتها بذور انشقاق وتصدّع برزت كلما ابتعدت الدّولة عن هذه الهياكل وتعقدت دواليبها وتجاوزت مبادئ دين العرب التي استندت إليها عند الصّحراويّة والمؤثرات الخارجيّة وصدى لرواسب ماضي سحيق، فكانت هذه الغيرة نتويجا لتطور نوعيّ لا عدديّ، للطقوس والممارسات الوثنيّة التي وحدت جزءا كبيرا من المجموعات العربيّة، تلك الطقوس والممارسات الذي لم تتف وجود إله واحد ظل من المجموعات العربيّة، تلك الطقوس والممارسات الذي لم تتف وجود إله واحد ظل كامنا في اللاوعي الجماعي إلى أن أيقظه الإسلام وفحْم مفهومه وأعطاه شخصية متماسكة و متعددة الصنفات والعوت التي استقاها العرب في محيطهم.

هل شكّات الجزيرة العربيّة، عند مجيء الاسلام، وحدة تقافيّة حقيقيّة أم ظاهريّة ؟

تعسر الإجابة عن هذا السوّال لكن قد تبدو هذه الوحدة حقيقية إذا ما اعتمدنا التطور المُسجّل على مستوى الهياكل الاجتماعية والتجانس الثقافي اللذين ميزا الفترة وتلازما مع تنامي حركة التبادل التجاري آنذاك وقد تبدو ظاهرية بسبب نوعية المصادر التي ركزت على قريش وصمتت عن أنساق وسير عربية موازية لها قد لا تقلّ عنها أهمية، فالطباع اليثربية تبدو لنا من خلال المصادر مغايرة نوعا ما لمثيلاتها القرشية وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عما إذا أصيب عرب القرون الإسلامية الأولى بفقدان الذاكرة حتى أجلوًا جانبا كبيرا من ذاكرتهم الجماعية، ذاكرة رقعة جغرافية شاسعة ليتبتوا ذاكرة قريش؟ وهل يمكن أن نرى في ذلك دليلا أو مؤثترا عن تماتل المؤسسسات الاجتماعية والدينية العربية قبل الإسلام؟ أم أنه يمكن تأويل تركيز الإخبارية بن المتأخر على قريش بحرصهم على التماهي معها وتملك تاريخها وتاريخ أمجادها لحسابهم، على أساس أنها أمثل في مخيالهم الجماعي الجانب الإيجابي والخيات في تاريخهم، قريش النبوّة والذين الجديد والذولة العالمية Etat

## قسائمسة المصادر والمراجع

#### - المصادر

- \* ابن أنس (مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر)، تـ 1179، كتاب المرطأ، طبعة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1951.
- \* إبن بكار (أبو عبد الله الزبير بن بكار القرشي)، تـ 870/256، جمهرة نسب قريش وأخبارها، شرح وتحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة، 1381 هـ.
- \* ابن حبيب (أبو جعفر مُحمد)، تـ 959/245؛ المحبّر، رواية أبي سعيد الحمن بن الحسين السيري، بيروت، دار الأفاق الجديدة، (دت).
- \* ابن حبيب (أبو جعفر محمد)، تـ 859/245، المنمّق في أخبار قريش، تصحيح وتعليق خورشيد أحمد فارق، بيروت، عالم الكتب، 1985.
- ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي)، تـ 1064/456، جمهرة أنساب العرب،
   تحقيق عبد العملام محمد هارون، (الطبعة الخامسة)، القاهرة، دار المعارف، 1962.
- \* ابن خلدون (أبو عبد الرحمان)، تـ 1406/808، *مقدمة ابن خلدون* (3 لجزاء)، تحقيق د. على عبد الواحد وافي، الطبعة الثالثة، القاهرة، نهضة مصر، 1985.
- \* ابن سعد (محمد سعد بن منبع المصري) : تـ 844/230؛ الطبقات الكبرى، (8 أجزاء) بيروت، دار صادر، 1957 1960.
- \* ابن عبد ربه (أبو عمر أحمد بن محمد)، تـ 940/328، العقد الفريد (7 أجزاء)، تقديم خليل شرف الدين، بيروت، دار مكتبة الهلال، 1990.
- \* ابن الفقيه (أبو بكر أحمد بن محمد الهمذاني) تـ 903/290، *مختصر كتاب البلدان*، تحقيق م. ج. دي خوي، ليدن، طبعة بريل، 1967.
- \* ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم)، تـ 276 هـ، عي*رن الأخبار*، (4 لجزاء)، بيروت، دار الجيل، 1990.
- \* ابن قيّم المجوزية، (برهان الدّين إبراهيم بن محمّد بن أبي بكر الحنبّلي)، تــ 1365/767، أخبار النساء، بيروث، 1973.
  - \* القرآن الكريم
  - \* الكتاب المقدّس، دار الكتاب المقدّس في الشرق الأوسط، بيروت، 1994.
- \* ابن كثير (أبو الغداء إسماعيل الدمشقي)، تـ 1372/774، تفسير القرآن العظيم، (4 أجزاء)، الطبعة الثانية، بيروت، دار الجيل، 1990.
- \* ابن الكلبي (أبو المنذر هشام بن محمد)، تـ 819/204، انساب الخيل في الجاهلية والإسلام واخبارها، تحقيق احمد زكى، القاهرة، 1965.
- \*ابن الكلبي (أبو المنذر هشام بن محمد)، تـ 819/204، جمهرة النسب، تحقيق ناجي حسن، بيروت، عالم الكتب، 1986.

- \* ابن الكلبي (أبو المنذر هشام بن محمد)، تـ 819/204، كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965.
- \* ابن منظور (محمد بن مكرم بن علي الأنصاري)، تـ 1311/711، *لسان العرب*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (الطبعة الثالثة)، 1999.
- \* ابن هشام (أبو محمد عبد الملك بن هشام المعافري)، تـ 833/218، السَيرة النبوية، (4 أجزاء)، تحقيق وشرح مصطفى السَقا وابراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، بيروت، 1987.
- \* الأزرقي (أبو الوليد محمد بن عبد الله)، /خبار مكة وما جاء فيها من الأثار، تحقيق رشدي الصالح ملحس، مدريد، نشر دار الأندلس، مطابع ماتيو كرومو، 1385 هـ.
- \* الأصفهاني (أبر الفرج علي بن الحسين)، تـ 967/356، *كتاب الأغاني*، بيروت، طبعة دار إحياء التراث العربي، 1997.
- \* البخاري، (أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم)، تـ 870/256، الصحيح، بيروت، طبعة دار الفكر، (ديت).
- \* البكري (أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز)، تـ 1094/487، المسالك والممالك (جزآن)، تحقيق : أدريان فان ليوفن وأندري فيري، تونس، ببت الحكمة/ الذار العربية للكتاب، 1992.
- \* البكري (أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز)، تـ 1094/487، معجم ما استعجم من اسماء النبلاد والمواضع (4 أجزاء)، تحقيق مصطفى السقاء القاهرة، 1945.
- اللبلاذري (الإمام أحمد بن يحيى بن جابر)، تـ 892/279 م، أنساب الأشراف، (الجزآن 9
   و 10)، تحقيق وتقديم الأستاذ سهيل زكار والدكتور رياض الزركلي، بيروت، 1996.
- التجاني (أبو عبد الله محمد بن أحمد)، تـ 1543/950، تحقة العروس ومتعة التفوس،
   تحقيق جلال العطية، لندن، 1992.
- \* النيفاشي (شهاب الدين أحمد)، تـ 1253/651، نزهة الألباب فيما لا بوجد في كتاب، تحقيق جمال جمعة، لندن، 1992.
- \* الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، تـ 868/255، البخلاء، القاهرة، دار المعارف، 1982.
- \* الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، تـ 868/255، البيان والتبيين (4 أجزاء)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، 1975.
- \* الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، تـ 868/255، رسائل الجاحظ (4 أجزاء) تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الجيل، 1991.
  - \* الدُهبي (شمس الدين)، تـ 1348/748، كتاب الكبائر، بيروت، 2002.
- \* الزبيدي (محبّ الدّين أبي المفيض السيّد محمّد مُرتضى الحسيني)، تـ 1790/1205، تاج الزبيدي (محبّ الدّياة، الحياة، المروس من جواهر القاموس (10 أجزاء)، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، (د.ت).

- الزبيري (أبو عبد الله المصعب بن عبد الله بن المصعب)، تـ 850/236، كذاب نسب
   قريش، تحقيق إلى ليفي بروفنسال، القاهرة، دار المعارف، 1982.
- \* السيوطي (جلال الذين عبد الرّحمان)، تـ 911، كتاب الإيضاح في علم النكاح، تونس، (د. ت.).
- \* الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير)، تـ 922/310، تاريخ للطبري، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، روائع الثراث العربي، الطعبة الثانية، 1967.
- \* القلقشندي (أبو العباس لحمد بن علي)، نهاية الألباب في معرفة أنساب العرب، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، الشركة العربية للطباعة والنشر، 1959.
- \* المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين)، تـ بعد 956/345، مروج الذهب ومعادن المجرهر، (4 أجزاء)، تحقيق يوسف أسعد داغل، بيروت، دار الاندلس، 1978.
- مسلم، (أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري)، تـ 875/261 الصحيح، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية بمصر، 1955.
- النويري (شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب)، ت 1332/733، نهاية الأرب في معرفة فقون الأدب، ج 15، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب مع استدراكات وفهارس جامعة.
- \* الهمدائي (أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب)، ت 945/334، صفة جزيرة العرب، ليدن، طبعة بريل، 1968.
- \* ياقوت (شهاب الدّبن أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله)، تـ 1226/626، معجم البلدان (5 أجزاء)، بيروت، دار الصادر، (د. ت).

#### - المراجع :

### أ – المراجع باللَّخة العربية

- \* إبر اهيم (محمد علي)؛ اللون في الشعر العربي قبل الإسلام؛ لبنان، 2001.
- \* الألوسي (محمد شكري)، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، شرح وتصحيح وضبط ممحود بهجت الأثرى، الطبعة الثانية، مصر، 1964.
  - \* أمين (قاسم)، المراة الجديدة، تونس، 1991.
- \* بروكلمان (كارل)؛ تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، الطبعة الخامسة؛ بيروت، 1968.
  - \* البستاني (المعلم بطرس)، دائرة المعارف الإسلامية، لبنان، 1878.
  - \* بلات (شارل)، "الجاحظ والمرأة"، حواتيات الجامعة التونسية، العدد 25، سنة 1986
- \* بلاشير (رجيس)، تاريخ الأدب العربي، ترجمة د. ايراهيم الكيلاني، تونس، الدار النونسية للنشر، 1986.
  - \* بوحديبة (عبد الوهاب)، الجنسانية في الإسلام، تونس، 2000.
- \* بيغوليقسكيا (نينا فكتورفنا)؛ العرب على هدود بيزنطة وايدان من القرن الرابع الى الفرن الدابع الي الفرن البدادي، نقله من الروسية صلاح الدين عثمان هاشم، الخرطوم، 1983
- \* جاد المولى (محمد أحمد)، البجاري (علي محمد)، إبراهيم (محمد أبو الفضل)، أبيام العرب في الجاهلية، بيروت، دار الجيل، 1988.
- جميط (هشام)، الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية، (الطبعة الثانية)، بيروت، دار الطبعة، 1993.
  - \* جميط (هشام)؛ الفقفة: جدالية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، بيروت، (د.ت.).
    - \* حركات (إبراهيم)، السياسية والمجتمع في العصر النبوي، الدار البيضاء، 1990.
      - \* حسين (طه)، في الأدب الجاهلي، القاهرة، دار المعارف، 1989.
      - \* ديور انت (ول)، قصنة العضارة، ترجمة : محمد بدران، طبعة 1959.
- \* الرّاضوي (نائلة السليني)، تاريخية التفسير القرآني، القسم ا قضابا الأسرة واختلاف التفاسير النكاح والطلاق والرضاعة والمواريث، طبعة المركز الثقافي العربي، ببروت، (دبت).
- \* روزنطال (فرانز)، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح العلي، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1983.
- \* السّحباني (عايدة)، المراة ببلاد الحجاز في الجاهلية والعهد النّبوي، شهادة الكفاءة في البحث، 1992 1993.
- \* سألم (عبد العزيز)، تاريخ العرب في عصر الجاهلية، الإسكندرية، مؤمسة شباب الجامعة، 1971.

- \* الزّوزني (القاضى الإمام أبو عبد الله الحسين أحمد الحسين)، شرح المعلقات العشر، بيروت، 1983.
- \* الشنقيطي (أحمد الأمين)، المعلقات العشر وأخبار شعرانها، حلب، دار الكتاب العربي، 1983.
- \* الصباغ (ليلي)، دراسة في منهجية البحث القاريخي، دمشق، مطبعة خالد بن الوليد، 1979.
- \* عبد الله (صبيح عبد اللطيف)، عقوبة جريمة الزّنا في حضارة وادي الرّافدين والشريعة الإسلامية السمامة المرافية قانونية-مقارنة، بعداد، 1999.
- \* عبد الباقي (محمد فؤاد)، المعجم المفهرس الألفاظ القرآني الكريم، بيروت، دار الجيل، (د.ت).
  - \* عبد الحميد (سعد زغلول)، في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت، 1976.
- \* العلي (أحمد صالح)، "الوان الملابس العربية في العهود الإسلامية الأولى"، مجلة المجمع العلمي العراقي، م 26، 1975.
- \* العلي (صالح أحمد)، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول هجري، بغداد، 1953.
- "العلي (صالح أحمد) الدولة في عهد الرسول، بغداد، مطبعة المجتمع العلمي العراقي، 1988.
  - \* العلي (صالح أحمد)، محاضرات في تاريخ العرب، بغداد، 1968.
  - \* على (جواد)، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (10 أجزاء)، بيروت، 1968
- \*غامري (محمد حسن)، دليل البحث الأنثروبولوجي في المجتمع البدري، الإسكندرية، المكتب الجامعي الحديث، 1989.
  - \* الغزالي ، هموم المرأة المسلمة، الجزائر، 1986.
- \* الفوال (صلاح)، البناء الاجتماعي في المجتمعات البدوية، القاهرة، دار الفكر العربي، 1983.
  - \* الفوال (صلاح)، دراسة علم الاجتماع البدري، القاهرة، مكتبة غريب، القاهرة، (د.ت).
- \* محفوظ (اللواء جمال) "فن الحرب عند العرب في الجاهلية والإسلام"، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، المجلد الثالث، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات واللشر، 1987.
- \* قطاط (حياة)، مقاربة في انثروبولوجيا تاريخية للعرب في القرن المتادس سيلادي، شهادة المتراسات المعمقة في التاريخ الوسيط، جامعة تونس اكلية العلوم الإنسانية والإجتماعية بتونس، أفريل 1996.
- \* محجوب (محمد عبده)، طرق البحث الأنثروبولوجي: النسق القرابي، الإسكندرية، 1985.
  - \* محمود (ابراهيم)؛ الجنس في القرآن؛ للذن؛ 1994.

- \* محمود (إبراهيم)، المتعة المحظورة: الشذوذ الجنسي في تاريخ العرب، بيروت، 2000.
  - \* مؤنس (حسين)، اطلس تاريخ الإسلام، القاهرة، 1987.
- \* اليعلاوي (محمد)، "أدب"أيام العرب""، في حوليات الجامعة التونسية، كلية الأداب والعلوم الإنسانية، العدد 20، 1981، ص 57 135.

### ب - المراجع باللضائه الاجنبية

- ABDESSALEM (Mohamed), : Le thème de la mort dans la poésie Arabe, des origines à la fin du !!lème/lXème slècles, Tunis, Publication de l'Université de Tunis, 1977.
- ALDEEB (Sami. A), ABU-SAHLIEH, Circoncision masculine circoncision féminine: Débat religieux, médical, social et juridique, Paris, 2001.
- -AÏT SABBAH (fatna), La femme dans l'inconscient musulman, Paris, 1982.
- AVANZINI (Alessandra), « Remarques sur le "matriarcat" en Arabie du Sud », in Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée, n° 61, 1991, pp. 157-161.
- AVRIL (Marie-Héléne): « Généalogie de la hutba dans le kltab Al Bayan wa Altabyin de Gahiz », in Bulletin d'Etudes orientales, Toma XLVI, Année 1994.
- Benkheira (M.H.), L'Amour de la loi : Essai sur la normativité en Islam, Paris, 1997.
- Bergé (Marc), Les Arabes : histoire et civilisation des arabes et du monde musulman des origines à la chute du royaume de Grenade, Paris, 1983.
- BIANQUIS (Thierry), « La famille en islam arabe », in collectif : Histoire de la Famille : monde lointain, monde ancien, Paris, 1986.
- BLACHERE (Régis), Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVême siècle de J.-C., (3 tomes), Paris, 1996.
- BONTE (P), CONTE (E), HAMES (C.), OULD CHEIKH (A.), Al Ansab, la quête des origines, Paris, Editions de la maison des sciences de l'Homme, 1991,
- BONTE (P.), IZARD (M.), Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie, Paris, P.U.F., 1991.
- BONTE (P), « Manière de dire ou manière de faire : peut-on parler d'un mariage arabe ? » in Epouser au plus proche, inceste, prohibition et stratégies matrimonlales autour de la Méditerranée, Paris, EHESS, 1994.
- BOUDON (Raymond), A quoi sert la notion de structure ?, Paris, 1968.
- BOUHDIBA (Abdelwahab), Culture et société, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Tunis: sixième série: Philosophie-Littérature, Volume XII, Publications de l'Université de Tunis, 1978.
- BOUHDIBA (Abdelwahab), La Sexualité en Islam, Paris, 1975.
- BOUSQUET (G.H), L'Ethique sexuelle de l'Islam, Paris, 1966.
- BRADBURGY (RE), Essais d'Anthropologie religieuse, Paris, 1972.

- BRITANNICA World Language, Edition of Funk & wagnalls standard Dictionary, U.S.A., 1959.
- BRUNSCHVIG (Robert), « De la Filiation en droit musulman », in *Studia Islamica*, Tome IX, 1957-1958, p. 49-59.
- BRUNSCHVIG (Robert), « Un système peu connu de succession agnatique dans le droit musulman », in *Etudes d'Islamologie*, Paris, Maison-Neuve Larose, 1976, p. 53-64.
- BRUNSCHVIG (R), Etude d'Islamologie (2 vol), Paris, 1976.
- CAILLOIX (Roger), L'Homme et le sacré, Paris, 1939.
- CASKEL (W), « The bedouinization of Arabia », The American Anthropologist, Vol 56, 1954, pp. 36-46.
- CHABBI (Jaqueline), Le Selgneur des tribus, Paris, 1997
- CHELHOD (Joseph), Le Droit dans la société Bédouine, Paris, 1971.
- CHELHOD (Joseph), « Du nouveau à propos du « Matriarcat arabe », in Arabica Tome XXVIII, Fasc. 1, Février 1981, p. 76-106,
- CHELHOD (Joseph), « La face et la personne chez les Arabes », in Revue d'Histoire des religions, n° 418, avril-juin 1957, p. 232-24.
- CHELHOD (Joseph), « Le mariage avec la cousine parallèle dans le système Arabe », in L'Homme, Vol. V, n° 3-4, 1965, p. 113-173.
- CHELHOD (Joseph), Le Sacrifice chez les Arabes, Paris, 1955.
- CHELHOD (Joseph), Les structures du sacré chez les Arabes , Paris 1965.
- CHELHOD (Joseph), « La notion ambigué du sacré chez les Arabes et dans l'Islam », in Revue de l'Histoire des religions, n° : 433, janvier-mars 1961.
- CHELHOD (Joseph), « Le système de parenté chez les Arabes », in Arabica, XXVI/3, septembre 1979, p. 298-306.
- CONTE (E.), « Alliance et parenté élective en Arable ancienne ; éléments d'une problématique » in L'Homme, avril-juin 1987, p. 119-137.
- CONTE (Edouard), « Choisir ses parents dans la société Arabe, la situation à l'avènement de l'Islam », in Epouser au plus proche, Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la méditerranée, Parls, 1994, p. 165-187.
- COPET-ROUGIER (Elisabeth), « Le mariage « Arabe » une approche théorique », in Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la méditerranée, Paris, 1994, p. 453-471.

- CUISENIER (J.), Economie et Parenté : leurs affinités de structure dans le domaine turc et dans le domaine Arabe, Paris, 1975.
- DAGHFOUS (Radhi), Le Yaman islamique des origines jusqu'à l'avènement des dynasties autonomes (2 vols), Tunis, Université Tunis I, 1995.
- DAGORM (R), Le geste d'Ismaêl, Genève, 1981.
- DECOBERT (Christian), Le mendiant et le combattant, Paris, Seull, 1990.
- DE COPPIER (S.J), Le Diwan d'Al Hansa' précédé d'une étude sur les femmes poètes de l'ancienne Arabie, Beyrouth, 1989.
- DETIENNE (M) et Vernant (J.-P), La cuisine du sacrifice en pays Grec, Paris, 1979.
- DICTIONARY OF THE BIBLE, New York, 1963.
- DJAÏT (Hichem), La Grande Discorde : religion et politique dans l'Islam des origines, Paris, Gallimard, 1989.
- DJEBAR (Assia), Loin de Médine, Paris, 1991.
- DUBLER (C.E.), « Survivances de l'ancien orient dans l'Islam » In Studia Islamica, Vol VII, 1957-58, p. 47-63.
- DUMONT (L.), Introduction à deux théories de l'Anthropologie sociale : groupes de filiation et alliance de mariage, Paris, 1971.
- DUPIRE (Marguerite), PEULS nomades, Paris, 1962.
- DURKHEIM (E.), Les Formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, 1990.
- DUSSAUD (René), La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam, Paris, Librairie orientaliste Paul Genthner, 1955.
- Encyclopédie de l'Islam
  - 1ère édition, Leyden, 1913-1943
  - 2ème édition, 9 volumes parus, Leyden, à partir de 1954.
- Encyclopaedia Britannica, U.S.A., 1959.
- Encyclopaedia Universalis, Parls, 1990.
- EPSTEINE, « Le dromadaire dans l'ancien orient » Revue d'Histoire des sciences et leurs applications, vol. VII, 1954, p. 247-268.
- FAHD (Tawfiq), La Divination Arabe, Paris, Sindbad, 1987.
- FARES (Bichr), L'Honneur chez les Arabes avant l'Islam, Paris, 1932.
- FEKKAR (Yamina), « La femme, son corps et l'Islam » in Le *Maghreb musulman*, 1979, p. 136-146.

- FEVRIER (J), Essai sur l'Histoire politique et économique de Palmyre, Paris, 1940.
- FOX (R.), Anthropologie de la parenté, une analyse de la consanguinité et de l'alliance, Paris, Galtimard, 1972.
- FREUD (S), La vie sexuelle, Paris, 1969.
- GABRIELLI (F.), « Tribu arabe et état musulman dans la poésie de l'époque omayyade » in Correspondance d'Orient n° 5, pp. 283-295.
- GAUDEFROY DEMOMBYNES (Maurice), Les Institutions musulmanes, Paris, 1921.
- GAUDEFROY DEMOMBYNES (Maurice) Mahomet, Paris, 1969.
- GAUDEFROY-DEMOMBYNES (Maurice), Le Pèlerinage à la Mecque, Paris, 1923.
- GAUDEFROY DEMOMBYNES (Maurice), « Le volle de la Ka<sup>c</sup>ba », in Studia Islamica, II, 1954
- GLAIRE (J.B.), La vie des anciens Hébreux, Paris, 1843.
- GOITEIN (S.D), V, « Le Culte du vendredi musulman : son arrière plan social et économique », in *Annales économies sociétés civilisations*, 13ème année, juillet septembre, 1958. (Traduit par Simon Schwarzfuchs).
- GRAS (M), ROUILLARD (P), TLIXIDOR (J), L'univers Phenicien, Arthaud, Paris, 1989.
- GRUNBAUM (G. VON) « The nature of Arab unity before Islam » Arabica, n°:
   10. 1963.
- GUIDI (Ignazio), L'Arabie antéislamique, Paris, 1921.
- HARTOG (François), Le miroir d'Hérodote, Paris, 1991.
- HAMES (C.) : « La filiation généalogique (Nasab) dans la société d'Ibn Khaldoun » in L'Homme, 102, avril-juin 1987, p. 99-118.
- HENNINGER (Joseph), « Deux études récentes sur l'Arabie préislamique » In Anthropos, 58, Fasc 3-4, 1963, pp. 437-476.
- HENINGER (Joseph), « La société bédouine ancienne », in Gabriell (Francesco), L'Antica societa bedouina, Roma, U. inst. di Studi Orientati 1959, p. 29-93.
- HERITIER (F.), L'Exercice de la Parenté, Paris, 1981.
- HERITIER (F.), Les deux sœurs et leur mère, Paris, 1994.

- HERITIER (F), « Identité de substance et parenté de lait dans le monde Arabe », in *Epouser au plus proche...*, Paris, 1994, p. 149-164.
- HERITIER (F.), Cyrulink (B), NAOUR (A), De l'Inceste, Paris, 1994.
- HEYMAN (Florence) « L'obligation du mariage dans un degré rapproché ; Modèles bibliques et halakhiques » In Epouser au plus proche... Paris, 1994.
- JAMOUS (Raymond), Honneur et Baraka: Les structures sociales traditionnelles dans le Rif, Paris 1981.
- KALISKY (René), L'origine et l'essor du monde Arabe, Belgique 1968.
- KISTER, Studies in Jahiliyya and early Islam, Londres, 1980.
- LABURTHE-TOLRA (P), Warnier (J.P), Ethnologie Anthropologie, Paris, 1993.
- LAMMENS (Henri), L'Arable occidentale avant l'hégire, Beyrouth, 1928.
- LAMMENS (Henri), Etude sur le règne du Calife Omayyade Mo'awia 1<sup>er</sup>, Beyrouth, 1906.
- LAMMENS (Henri), Etudes sur le siècle des Omayyades, Beyrouth, 1930.
- LAURENT S. BARRY, « Les modes de composition de l'alliance », in *L'Homme,* 174 Juil/Sept, 1998.
- LECERF (J.), « L'orientation de la littérature arabe contemporaine et l'action des tendances sociales », in *Correspondance d'Orient*, n° 5, Colloque sur la sociologie musulmane, : Actes 11-14 septembre, 1961, p. 304-315.
- LECERF (J.), « Notes sur la famille dans le monde Arabe et Islamique », in Arabica, Ill, 1956, p. 31-60.
- LECKER (Michael), « Idol worship in pre-islamic Médina (Yathrib) », in, Le Muséon, Revue d'études orientales, Tome 106, Fasc 3-4, Belgique, 1993.
- LE FORT (Claude), Les Formes de l'Histoire, Paris, 1978.
- LEGOFF (Jacques), Civilisation de l'occident médiéval, Paris, 1984.
- LOWIE (Robert), Traité de sociologie primitive, Paris, 1969.
- LEVI STRAUSS (Claude), Anthropologie structurale, (2 vol.), Paris, Librairie Plon, 1973.
- LEVI STRAUSS (Claude), Les Structures élémentaires de la parenté, Paris, 1967.
- MAKARIUS (L. et R.), « Essai sur l'origine de l'exogamie et de la peur de l'inceste », in, l'Année sociologique . Paris 1955-1956.
- MANTRAN (Robert), « L'Arabie depuis la mort de Mahomet » in, Encyclopedia Universalis, Vol 2, Paris 1970, p. 225-228.

- MANTRAN (Robert), « L'Expansion », in *Encyclopaedia Universalis*, vol 9, 1973, p. 136-147.
- MASSIGNON (Louis), « Le rite islamique du hajj », Actes du VIIe, Congrès hist. Relig., 1951.
- MERNISSI (Fatima), Le Harem politique, Paris, 1987.
- METTA (Nicolas et Andrée), Les pierres précieuses, Paris, 1960.
- MIQUEL (André), Du désert d'Arabie aux jardins d'Espagne, Paris, Sindbad, 1992.
- MIQUEL (André), La littérature Arabe, Paris, P.U.F., 1981.
- MIQUEL (André), La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11<sup>e</sup> siècle (4vol), Paris, 2001.
- MOURRE (Michel), Dictionnaire Encyclopédique d'Histoire, Paris, 1988.
- NAGEL, « Some considerations concerning the pre-islamic and the islamic foundations of the authority of the caliphate », in *Studies on the First Century of Islamic Society*, Juynboll, 1982.
- PEYRONET Georges, L'islam et la civilisation islamique : Vile-XIIIe siècle, Paris, 1992.
- PRITCHARD (Evans), The Nuer, Londres, 1940.
- ROBERTSON SMITH (W). Kinship and marriage in early Arabla, Londres, 1903.
- ROBERTSON SMITH (W). The Religion of the Semites, Londres, (1ere Edition), 1889.
- RODINSON (Maxime), « Bilan des études mohammadiennes » in Revue Historique, Janvier-Mars, 1963, p. 169-220.
- TESTART (Alain), GOVOROFF (Nicolas) et LECRIVAIN (Valérie), « Les prestations matrimoniales » l'Homme n° : 161, janvier-mars, 2002, p. 165-196.
- SERJEANT (R.B), « Haram and Hawtah : The sacred enclave in Arabia», In Mélanges Taha Hussein, Le Calre, 1962.
- -TILLON (Germaine), Le Harem et les cousins, Paris 1966.
- WATT (W.M), Mahomet, traduction F. Dourvell, S.M. Guillenin, F. Vaudou, France, 1989.

## الخمــــرس

تمامين المراجعة المرا	7
<u> </u> ಇದಿನ	9
الباي الأوّل:	13
لزّواج بخب المجتمص الصربي الجاهلي والإسلامي الأوّل	
لقصــــــــــــــــــــــــــــــــــــ	
هَمُ أَنْوَاعِ النَّكَاحِ وَطَقُوسِهُ فَيَ الْمَحْتَمِعِ الْصَرِيِّ الْجِلْمَاجِ وَالْإِسْلَامِيَ الْأَوْلُ	17
أ – أَهمُ أنواع النَّكاح فَبِ الضرة الجاهلية الأخيرة	17
ب – طقوس النكاح	30
الفَصل الثاني :	
الزواج وموره في تأطير الحياة الجنسية في المجتمع الصربي الجاهلي	57
– النكاح المباح والنكاح الممنوع ،	57
— الدُلالات الجنسية للزواج	68
القصل الثالث :	
أطرآف الرواج العربي واستراتيجياته	95
1 – أطراف الزواج	95
<ul> <li>استراتيجيات الزواج العربي في الفترة الجاهلية الأخيرة والإسلام المبكر</li> </ul>	120
الباب الثالجي :	
دراسة التراكيب الإجماعية في المجتمع العربي الجاهلي والإسلامي المبكّر	161
الفصل الأوِّل :	
أبرز أشكال التراكبيب الاجتماعية في المجتمع الصربي الجاهلي والإسلامي	165
- جدلية الصلاقة بين الصشيرة والقبيلة	168

- الصشيرة	170
– القبيلة	177
– الرَّهط كمُسم من أفسام العشيرة	180
- الأسرة والأهل والبيت	182
الفصل الثاني :	
أسس التراكيب الاجتماعية الصربية	189
- النَّسِب ودوره فَــي رسم الهويَّة الجماعية عند الصرب القدامـ	189
– القرابة الإختيارية القائمة على العقود	210
الفصل الثالث ،	
القبيلة الضربية ومؤسساتها التأطيرية	235
- مجلس الصّبيلة	236
– دار الندوة	238
– السيادة في الثقافة الصربية القديمة : شروطها ووظائفها	242
الباب الذالث ،	
"ديني الهرب"	263
الفصل الأول :	
جدلية الصّدراء والبداوة والحيوان في الثقافة العربية القديمة	266
- القاعدة البيئية المفرزة للبداوة	266
··· الصرب القدامت والحيوان	269
– الجدور الدينية لصلاقة العرب القدامك بالديوان	288
الفصل الثانب ،	201
مؤسسة التضدية في الثقافة العربية وأهمً عناصرها	291
- التضدية بالباكورات	292
– القربان الجماعب	295
– الأزلام والميسر والدّم والدّم	297
المدع والكفارة	301

الفصل الثالث:	
مؤسسة التَحريم عند العَرب القدامت	313
– مغموم "اتتَدريم والدرام" في الثقافة العربية	313
<ul> <li>الفضاءات المحجورة عند العرب القدامي</li> </ul>	317
– طقوس الإدرام والتُدرُم في الثقافة المُينية العربية	328
– الحيوانات المحرّمة عند العرب القدامت	330
الخاتمة	339
قائمة المصادر والمراجع	343

طبة في الجمهورية التونسية على مطابة مطبعة التسفير الفني طميق المهدرة، صفاقس، الجمهورية التونسية المعائف 74 432 030 (216) المبريد الإلكتروني reliure.dart@tunet.tn

©2006 جميع حقوة النشر والترجمة محفوظة لدار أمل للنشر والتونيع ص. ب. 213 — 3000 صفاقس، الجمعوبية التونسية البريد الإلتتروني amal.edition@voila.fr

لقد اعتمدت المؤلفة جل المصادر اللتي تتحدث عن الفترة وهي لا تحصى، و اعتمدت أيضا دراسات حديثة قامت بها المدرسة الفرنسية فأخرجت لنا مشهدا مهيكلا عن ثقافة العرب في الجاهلية، متجاوزة عديد ما قيل من أفكار مكررة فارغة عن هذه الجاهلية، كلنا في الواقع هنا مليؤون بالأفكار المسبقة.

الكتاب سهل القراءة ذو أسلوب عذب، و قد قامت المؤلفة بوضع جداول بيانية واضحة وهو بالأخص أول كتاب وضع في هذا المجال بالعربية فأثرى مكتبتها و يثري فكر القارئ بقراءته و اكتشافاته.

### الثام جعيط





